

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



Um estudo sobre a dialéctica em Platão

Rafael António Veiga Coutinho

Tese orientada pelo Prof. Doutor José Barata-Moura,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em
Filosofia.

2016

Resumo

Neste trabalho pretende dar-se a conhecer um pouco daquilo em que consiste a dialéctica para Platão.

A dialéctica pode ser primeiramente definida como um saber perguntar e responder. Contudo, este saber perguntar e responder não surge de um modo aleatório, mas tem por base já uma certa compreensão acerca de *aquilo que é*, isto é, acerca do *ser*.

O verdadeiro ser, para Platão, não é algo que se encontra sob o domínio da representação ou de qualquer tipo de determinação subjectiva, nem é algo que possa ser apreendido pelos sentidos. O verdadeiro ser, segundo Platão, é a Ideia, e é no seu carácter "ideal" que a Ideia, o verdadeiro ser, deve ser apreendida, ou seja, só pelo pensamento é que esse ser pode ser inteligido. Assim, a Ideia é maximamente objectiva e encontra-se organizada segundo um princípio: a ideia de bem.

Neste trabalho, procurar-se-á, portanto, começar por perceber de que modo o ser platónico é concebido, passando, posteriormente, para uma tentativa de compreender de que modo se pode aceder a esse ser, com o fim de descobrir esse modo de conhecer o verdadeiro real ao qual Platão chamou dialéctica.

O acesso à verdadeira ontologia do real, como se tentará mostrar, dá-se através da matemática, sendo que esta disciplina do saber também auxiliará aquele que procura compreender o real a pensar dialecticamente, isto é, pensar o que cada Ideia é.

Palavras-chave: dialéctica, matemática, uno, múltiplo, ideia.

Abstract

This thesis intends to show in part what Plato considered dialectics to be. Dialectics can be firstly defined as a way of knowing how to ask and how to answer.

This knowledge, however, doesn't appear randomly but is already based in a certain understanding of *what is*, i.e., of *being*.

To Plato, the real being isn't something under the domain of representation or any kind of subjective determination nor is it something that can be given by the senses. To Plato, the real being is the Idea, and it is in its "Ideal" character that the Idea, the real being, must be apprehended, that is, it can only be intelligible through reason. The Idea is therefore fully objective and is organised according to a principle: the idea of Good.

The aim of this thesis will firstly be to begin to understand in what way the platonic Being is conceived and secondly to attempt to understand how to access that Being, with the goal of finding that way of knowing the real Being to which Plato gave the name of dialectics.

The access to the true ontology of Reality, as we will try to demonstrate, is found through mathematics. This field of knowledge will also assist those who seek to understand Reality to think dialectically, that is, to think about what each Idea is.

Keywords: dialectics, mathematics, one, many, idea.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao professor José Barata-Moura por toda a disponibilidade que demonstrou ao longo de todo este processo, quer na revisão deste trabalho como também na sua disponibilidade para conversar. Contudo, o reconhecimento para com o Professor José Barata-Moura não se fica apenas relativamente ao seu papel desempenhado como orientador deste trabalho, mas estende-se ao seu modo de estar na filosofia que teve um efeito bastante importante na maior parte do meu percurso académico.

Também gostaria de agradecer à professora Sofia Frade pela sua disponibilidade em corrigir algumas das minhas traduções do grego para português que se encontram neste trabalho.

Muitas coisas nesta vida não se fazem sem a amizade e a realização deste tipo de trabalho não é excepção, por isso, gostaria de agradecer aos meus amigos: Inês Carvalho, Micael Sousa, João Santos, Margarida Assis, Raimundo Henriques, Filipa Afonso, Júlio Costa, Joana Pires, Pedro Soares, Paulo Lareão, Adriana Guerreiro; que estiveram disponíveis quer para discutir assuntos filosóficos pertinentes a este trabalho, quer nos momentos de convívio, que são sempre importantes para renovar energias.

E, por último, quero agradecer aos meus pais pela sua amizade e compreensão inesgotáveis e por todo o apoio que me deram, tornando possível este meu percurso pela filosofia.

Índice

Introdução.....	9
Capítulo 1	11
A procura do saber.....	11
1.1. O verdadeiro e único objecto do saber: a ideia	11
1.2. A ideia de bem.....	20
1.3. Descrição geral da Metáfora da Linha Dividida.....	26
1.3.1. Análise da primeira e segunda secção da linha.....	27
1.3.2. A secção do inteligível e os seus dois movimentos do pensar.....	29
1.4. Explicação "intuitivo-dedutiva" da quarta secção da "Metáfora da Linha Dividida"	40
1.5. Leitura comparada entre a "Alegoria da Caverna" e a "Metáfora da Linha Dividida"	56
1.6. As "hipóteses" da matemática e o conhecimento da ideia de bem	65
1.7. Crítica platónica ao uso desadequado da matemática	73
1.7.1. Crítica platónica ao uso desadequado da aritmética e da geometria.....	73
1.8. O "poder da dialéctica" e fundamentação ontológica do real (a ideia de bem).....	82
Capítulo 2	95
A matemática no acesso ao inteligível.....	95
2.1. A aritmética como primeiro ponto de apoio para atingir o inteligível	95
2.2. A geometria e a produção do pensamento filosófico	106
2.2.1. A geometria na primeira "hipótese" do Parménides: "se o uno é" (εἰ ἓν ἐστίν)	111
2.2.2. O direccionamento mereológico da geometria	116
2.2.3. As noções geométricas no método hipotético do <i>Ménon</i>	119
2.2.4. A igualdade geométrica	125
Capítulo 3	129
O todo (τὸ ὅλον) em Platão	129
3.1. O "puzzle" do <i>Teeteto</i>	129
3.2. Mereologia no Sofista	133
3.3. Refutação do tudo (πᾶν) como relação real entre o todo e as partes do todo	137
Capítulo 4	141
A estrutura da ideia e a ciência dialéctica.....	141
4.1. Análise do segmento (1).....	144
4.2. Análise do segmento (2).....	151
4.2.1. Explicitação da espécie.....	153
4.3. Análise do segmento (3).....	160

4.3.1. Explicação do "método dicotómico"	162
4.4. Análise do segmento (4).....	173
4.5. Movimento e saber da ideia	179
Capítulo 5	185
Dialéctica e diálogo	185
5.1. A ideia e o enunciado	185
5.2. O uso da relação género-espécie como λόγον διδόναι no Fédon	188
5.3. A dialogia do uno e do múltiplo no <i>Górgias</i>	198
Conclusão: O regresso à caverna	203
Bibliografia	207

Introdução

Neste trabalho procura-se um horizonte de compreensão para aquilo que é a dialéctica para Platão.

A dialéctica pode ser primeiramente definida como um saber perguntar e responder. Contudo, este saber perguntar e responder não se estabelece num plano completamente arbitrário, mas dá-se antes a partir de uma certa concepção do ser e do saber.

Assim, para se compreender como se justificam estes momentos dialógicos do saber perguntar e responder, é necessário, primeiramente, compreender o tipo de ser e de saber onde assentam.

O caminho percorrido na compreensão da dialéctica encontra-se dividido em 5 partes.

A primeira parte ("Capítulo 1") procura dar a conhecer qual o verdadeiro objecto do saber para Platão e qual a direcção do caminho a seguir para que se alcance esse objecto.

A segunda parte ("Capítulo 2") dá conta das contribuições de duas disciplinas da matemática, a aritmética e a geometria, para o conhecimento da ideia.

A terceira parte ("Capítulo 3") segue aquilo que parece ser a base do pensamento geométrico, a mereologia, e procura dar a conhecer o modo como Platão concebe as relações todo-parte.

A quarta parte ("Capítulo 4") arranca da análise de uma passagem do diálogo *Sofista*, para dar a conhecer os vários movimentos essenciais da dialéctica platónica, que estão ligados à compreensão da estrutura da ideia (compreensão essa que não dispensa os conhecimentos adquiridos nas três partes anteriores deste trabalho).

A quinta parte ("Capítulo 5") foca-se na dialéctica aplicada ao diálogo, no seu sentido de disputa, onde é explicitado "o método hipotético" presente no *Fédon* e o movimento dialógico do uno e do múltiplo em algumas partes do *Górgias*.

Foram usadas várias obras de Platão para a realização deste trabalho tendo como critério da sua escolha não uma ordem cronológica¹, que pudesse corresponder a um

¹ Uma das razões que levam à não classificação cronológica (evolutiva) dos diálogos de Platão, neste trabalho, prende-se com o facto de esta tentativa de organização das obras platónicas conter raciocínios viciosos. Para uma visão de certos raciocínios viciosos que podem estar ligados a uma tentativa de ordenação cronológica dos diálogos, ver: A. P. Mesquita, *Reler Platão*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, pp. 19-25.

determinado período específico do desenvolvimento do pensamento platónico, mas a coerência que essas obras escolhidas, no seu conjunto, proporciona para um esclarecimento de aquilo em que consiste pensamento dialéctico.

O texto grego usado ao longo deste trabalho é aquele que foi estabelecido por John Burnet (PLATO, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903).

As traduções do grego para português são da nossa autoria, embora sempre apoiadas noutras traduções já existentes.

Capítulo 1

A procura do saber

1.1. O verdadeiro e único objecto do saber: a ideia

Em vários diálogos de Platão encontramos a personagem Sócrates a "importunar" os seus interlocutores com uma pergunta específica, que pode ser usada para inquirir acerca dos mais variados temas. A forma abstracta dessa pergunta feita por Sócrates é "o que é?". Contudo, esta pergunta nunca é feita nessa forma abstracta, pois é sempre dirigida a um problema determinado que se irá discutir. Para além de tal pergunta nunca poder ser apresentada abstractamente, a pergunta "o que é?" costuma também ser antecedida, ou seguida, por uma série de explicações que não são mais do que imposições e determinações relativamente ao objecto que essa mesma pergunta inquire.

As determinações impostas ao objecto perguntado são sempre as mesmas: esse objecto inquirido pela pergunta "o que é?" deve ser algo que é sempre *idêntico* e *uno*. Mas por que é que Sócrates faz essas imposições ao objecto que inquire? A resposta leva-nos de novo à pergunta feita por Sócrates, pois a pergunta "o que é?" é aquilo que marca o início do conhecimento do objecto perguntado. Esse conhecimento que se pretende adquirir relativamente ao objecto perguntado não trata de um conhecimento acerca de quaisquer qualidades que possam ser ditas desse objecto inquirido. O conhecimento que a pergunta "o que é?" visa diz respeito àquilo que esse objecto é em si *mesmo* e aquilo que o diferencia dos outros todos, isto é, o que o faz ser esse mesmo objecto visado e não outro qualquer, ou seja, visa o que faz ser *único*. Dito por outras palavras, a pergunta "o que é?" visa a essência do objecto que inquire.

A essência pela qual a pergunta "o que é?" inquire é o próprio ser da coisa inquirida, daí que Platão, na sua *Carta VII*, afirme o seguinte relativamente ao objecto a conhecer:

ὅτι δύοῖν ὄντοι, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος, οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί, ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς (343b-c)

" (...) porque há duas coisas, aquilo que a coisa *é* e a qualidade, sendo aquilo que a coisa *é*, e não a qualidade, aquilo que a alma procura conhecer."

Ao visar-se a essência *única* desse objecto, é necessário que se tenha em conta a *unidade* desse objecto, daí que Sócrates imponha essa mesma determinação ao objecto perguntado.

Mas o conteúdo ou a essência desse objecto perguntado pela pergunta "o que é?" não é facilmente apreendido porque a estrutura formal desse objecto (a unidade e identidade) também não é facilmente compreendida, e sem se compreender essa estrutura formal não se pode atingir a essência, pois essa estrutura formal é a mediação a partir do qual a essência se dá. Tal dificuldade em apreender a estrutura formal da ideia pode ser encontrada nas respostas dos interlocutores de Sócrates à "pergunta o que é?". Uma vez que aqueles nunca conseguem alcançar a unicidade e identidade do objecto perguntado, acabam sempre por dar respostas que falham completamente a essência do objecto inquirido.

Mas o que atingem, então, os interlocutores de Sócrates?

Os interlocutores de Sócrates alcançam algo de exactamente *oposto* à unidade e identidade, atingem a multiplicidade e, com esta, a perpétua diferenciação.

Mas que multiplicidade e diferença são essas?

Veja-se o que acontece no diálogo *Laques* (190e): Sócrates pergunta ao próprio Laques "o que é a coragem" (τί ἐστὶν ἀνδρεία), sendo que este responde que o "corajoso" (ἀνδρεῖος) é aquele que "não se retira da linha de combate".

Esta resposta de Laques demonstra que este não compreende a diferença entre aquilo que é "ser corajoso" e o que é "a coragem", pois, para ele, é tudo o mesmo. Tal incompreensão por parte de Laques mostra que este não percebe a diferença entre a multiplicidade que acabou de atingir e a unidade e identidade que lhe é exigido atingir pela pergunta "o que é (a coragem)?".

Mas por que é que é aqui dito que Laques atinge uma multiplicidade com a sua resposta?

Antes de se responder a esta pergunta, note-se que a dificuldade em compreender as exigências socráticas (identidade e unidade) é algo que o próprio Sócrates não esconde, pois este admite que aquela resposta de Laques tem que ver com o facto de não se ter explicado bem relativamente àquilo que está a inquirir e, para

remediar, procura mostrar a Laques a diferença que existe entre "ser corajoso" e "a coragem":

οὐκοῦν ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ' ἐν λύπαις, οἱ δ' ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ' ἐν φόβοις τὴν ἀνδρείαν κέκτηνται: (*Laques* 191e)

"Portanto, corajosos são esses todos, mas há os que adquirem a coragem nos prazeres, nas dores do corpo e nos medos."

A explicação de Sócrates procura mostrar que há aqueles que são corajosos no combate, como revela a resposta de Laques, mas também há outros modos de se ser corajoso, como na conquista dos prazeres, nas dores do corpo e em vários tipos de medos. Ser corajoso diz respeito aos vários modos diferentes de ser onde a coragem se dá, sendo esta a razão pela qual se disse acima que Laques, com a sua resposta, atingiu apenas a multiplicidade, pois apenas mencionou um de entre *outros vários* modos de ser corajoso. Contudo, não foi isso que Sócrates lhe perguntou. Sócrates perguntou a Laques algo de exactamente oposto, pois questionou-o acerca de aquilo que há de comum nesses vários modos de ser corajoso, isto é, questionou Laques acerca daquilo que possa ser a coragem.

Sócrates procura chamar a atenção dos seus interlocutores, quando estes falham os critérios exigidos para responder à pergunta "o que é?", contrapondo, após a resposta falhada, outros casos onde o objecto perguntado ocorre, mas não ocorre a resposta dada pelo seu interlocutor. A passagem citada acima do diálogo *Laques* revela bem este tipo de objecção, pois a resposta de Laques fala apenas da coragem no contexto do combate, sendo que Sócrates contrapõe outros exemplos que não têm que ver com o combate, mas onde a coragem continua a acontecer, como por exemplo, a coragem no prazer e nas dores do corpo.

É no momento em que Sócrates faz estas objecções ou correcções às respostas dos seus interlocutores que é possível compreender a exigência de determinar o objecto inquirido como sendo *idêntico* a si mesmo, pois o que se quer conhecer é algo que é sempre idêntico a si próprio, cuja resposta seja sempre *a mesma* para todas as situações em que tal objecto possa ocorrer.

Voltando ao diálogo *Laques*, é possível encontrar-se Sócrates a exigir isso mesmo a Laques:

πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν: (*Laques* 191e)

"Tenta outra vez dizer primeiro o que em todos aqueles [casos] é o *mesmo* [ταῦτόν] relativamente à coragem."

Apesar de existirem vários tipos de instâncias de aquilo que é perguntado pela pergunta "o que é?", e que Sócrates não nega que existam, o que é preciso realmente responder primeiro (πρῶτον) na pergunta "o que é?" é aquilo que é sempre o *mesmo* (ταῦτόν) nessa multiplicidade de instâncias. Isso que é sempre o mesmo é algo completamente outro relativamente às instâncias de aquilo que é inquirido pela pergunta "o que é?", o que leva a concluir que ao mesmo tempo que se procura uma resposta para todas as instâncias em que o objecto inquirido pode ocorrer, também se procura uma resposta que ultrapasse essas instâncias, pois, estas, na sua mera enumeração casuística, em nada interessam para alcançar a essencialidade do objecto que a pergunta "o que é?" visa. A enumeração das instâncias nada diz sobre a identidade do objecto inquirido, uma vez que, nessa enumeração, é apenas alcançada a pura diferenciação.

O atingimento da diferenciação deve-se também ao facto de se ter atingido apenas a multiplicidade em vez da unidade. Assim, percebe-se o porquê de Sócrates exigir que tanto a identidade como a unidade sejam alcançadas nas repostas, uma vez que uma acompanha sempre a outra. Se se atingir a identidade do objecto inquirido é porque se atingiu também a sua unidade, caso contrário, ao atingir-se a multiplicidade é porque foi atingida a mera diferenciação casuística do que é inquirido e não a sua essência.

Como se pode ver no *Eutifron*, após Sócrates ter perguntado a Eutifron "o que é a piedade?", aquele volta a exigir que a resposta tenha em conta a unidade da própria piedade e não a sua multiplicidade:

μύνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελεύομην, ἐν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστιν; (*Eutifron* 6de)

"Lembra-te que não te pedi isso, [isto é], que me ensinasses uma ou duas de entre as muitas coisas piedosas, mas aquela própria forma [εἶδος] pelo qual todas as coisas piedosas são piedosas."

A partir do momento em que se percebe que a multiplicidade, na sua enumeração, nada tem a dizer sobre essa forma (εἶδος) que faz a multiplicidade ser o que é, então, é nesse mesmo momento que o objecto perguntado passa a ser considerado realmente em si mesmo, como algo *uno* e *idêntico* a si².

A esse objecto que é único e idêntico a si mesmo, que não é explicado pela multiplicidade, mas que parece antes explicá-la, Platão deu o nome de *ideia*.

As objecções que Sócrates levanta às respostas dos seus interlocutores não são mais do que uma chamada de atenção relativamente à compreensão da realidade. A compreensão da realidade não se esgota na apreensão exclusiva de uma multiplicidade (relativa a uma mesma ideia), não se esgota num permanecer nessa mesma multiplicidade, por se achar que qualquer uma dessas coisas da multiplicidade pode concorrer para o conhecimento dessa mesma ideia que lhe é comum, como se o uno fosse unilateralmente múltiplo, como se cada uma das coisas corajosas, por exemplo, pudesse dizer, por si, o que é a coragem. Quem se encontra neste estado de compreensão da realidade, onde se identifica unilateralmente o uno com o múltiplo, encontra-se, como diz Sócrates, a sonhar:

τὸ ὀνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν (A *República* 476c)

"O sonhar não é isso, então, seja em estado de sono ou em estado acordado, [tomar] o semelhante pelo não semelhante, mas [ser] levado [a crer] que é o próprio objecto?" (A *República* 476c)

Como se pode ver a partir desta passagem sobre o sonho, quando se está a sonhar, os objectos do sonho parecem ser os próprios objecto do real que é sonhado, e o mesmo acontece com aqueles que pensam que, apesar de haver algo comum a uma multiplicidade, qualquer coisa dentro dessa multiplicidade pode definir isso que é comum a ela, sendo que é na compreensão da diferença entre o uno e o múltiplo que se compreende a diferença entre, por exemplo, "ser corajoso" e ser "a coragem", entre sonho e realidade. Ser corajoso deste ou daquele modo pertence à multiplicidade, a coragem é a unidade. No contexto em que ainda não se apreende esta diferença entre

² Sobre a pergunta "o que é?" e as exigências que a acompanham ver também: J. TRINDADE SANTOS, *O Paradigma Identitativo na concepção platónica de saber*, Lisboa, Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, texto policopiado, 1989, pp.104-119.

uno e múltiplo, aquilo que é comum, a ideia, parece ser múltipla e não una, como afirma Platão:

καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἕν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. (*A República* 476a)

"E o próprio discurso [ὁ αὐτὸς λόγος], acerca do justo e do injusto, do bom e do mau e acerca de todas as ideias, [afirma] que cada uma é uma, [mas devido à sua] comunhão com acções, corpos e umas com as outras, cada uma, em toda a parte, parece ser múltipla."

Num estado cognitivo relativamente ao real em que a ideia parece ser apenas múltipla, isto é, onde cada coisa parece poder determiná-la como aquilo que ela é, a ideia, assim compreendida, acaba por "ter" múltiplas "definições", pois não é percebida como uma, mas como múltipla.

Neste estado de compreensão do real, qualquer coisa vale e tudo o que é dito parece ser verdade, mesmo que aquilo que é dito em relação ao real, nesse estado de identificação do uno com o múltiplo, seja um estado em que o que é dito ora é ora já *não é*, pois, a ideia, ora é aquela coisa da multiplicidade, ora já é a outra coisa dessa mesma multiplicidade.

Mas esta transição da definição da ideia pela multiplicidade não é o único carácter deste modo de "compreensão" do real, uma vez que essa mesma multiplicidade que possui uma ideia comum pode também vir a ser determinada por uma ideia oposta, ou seja, a mesma multiplicidade pode mudar para o oposto do que era.

Recuperando a passagem do *Laques* citada acima e completando-a, obtém-se a seguinte explicação de Sócrates relativamente a esta característica do múltiplo:

οὐκοῦν ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ' ἐν λύπαις, οἱ δ' ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ' ἐν φόβοις τὴν ἀνδρείαν κέκτηνται: οἱ δὲ γ' οἶμαι δειλίαν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις. (*Laques* 191e)

"Portanto, corajosos são esses todos, mas há os que adquirem a coragem nos prazeres, nas dores do corpo e nos medos; mas outros parecem-me *cobardes nas mesmas [situações] que aqueles* [δειλίαν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις]."

Esta característica mutável da multiplicidade conduz a um estado de "compreensão" do real que não pode oferecer nenhum conhecimento efectivo sobre a própria realidade, já que leva a um estado cognitivo que se refere a algo que se encontra entre *ser* e *não ser*, isto é, refere-se algo que tem o carácter do que é inquirido, mas noutro contexto já não tem tal carácter. Tal estado cognitivo, assim como a natureza dos objectos que visa, não têm permanência alguma, sendo que a esse estado cognitivo Platão deu o nome de *opinião*:

τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μὴδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν. (*A República* 479d-e)

"Dos que contemplam muitas coisas belas, não vendo o próprio belo, nem sendo capazes de seguir outro que os leve até ao próprio [belo], e muitas coisas justas, não [vendo] a própria justiça, e muitas coisas do mesmo modo, diremos que estão a opinar sobre tudo, mas não conhecem o que opinam."

Contudo, a "compreensão" da realidade não se esgota na opinião, pois existe a ideia a conhecer, sendo que é esta que permite uma verdadeira compreensão do real³.

Mas porque é que a ideia permite a verdadeira compreensão do real?

A ideia, ao ser una e idêntica a si própria, não se encontra sujeita às alterações que os objectos da opinião estão sujeitos, e é neste residir da imutabilidade da ideia onde se compreende o pressuposto platónico que conduz ao conhecimento: a absoluta permanência e identidade do objecto conhecido.

τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ὄντα; ἅρ' οὐ γινώσκειν ἀλλ' οὐ δοξάζειν; (*A República* 479e)

³ Como bem nota Hegel relativamente ao fim da "educação socrática", esta serve para voltar a consciência da imediatez sensível para a verdadeira compreensão daquilo que é o próprio real: "(...) le but de l'éducation socratique était pour une part d'amener l'universel à la conscience de l'homme. (...) Dans notre conscience c'est d'abord le singulier, le singulier immédiat (...). Nous prenons ainsi l'extérieur, le sensible, le réel en opposition à l'idéal. Mais celui-ci est le plus réel de tout, le seul réel; et le point de vue de Platon, c'est qu'il est l'unique réel: l'universel est l'idéal." / "(...) o fim da educação socrática era por um lado conduzir o universal à consciência do homem. (...) Na nossa consciência está em primeiro lugar o singular, o singular imediato (...). Nós tomamos assim o exterior, o sensível, o real em oposição ao ideal. Mas este último é o mais real de tudo, o único real; e no ponto de vista de Platão, é o único real : o universal é o ideal.", G. W. F. HEGEL, *Leçons sur Platon*, trad: Jean-Louis Vieillard-Baron, Aubier, Paris, 1976, p. 89.

"Dos que contemplam cada uma das próprias coisas [αὐτὰ ἑκάστα] e que são sempre as mesmas em relação a si? Não é isso conhecer, mas não opinar?"

Sendo o verdadeiro objecto do conhecimento, platonicamente concebido, a ideia e uma vez que esta parece ser radicalmente outra relativamente à realidade deveniente da opinião, pois foi dito acima que esta realidade deveniente em nada contribui para o conhecimento da ideia, será que isso implica uma completa cisão na própria realidade a conhecer, havendo, portanto, duas realidades, uma que se conhece e outra que não pode ser conhecida nunca?

Embora a linguagem platónica pareça sugerir essa cisão, talvez não seja realmente essa tese que Platão quer transmitir.

Por exemplo, na passagem citada acima, do *Eutifron*, é dito que há uma forma (εἶδος) que faz cada uma das coisas pias piedosas. Com isto, é possível compreender que Platão considera que a ideia (esse εἶδος) é o ser das próprias coisas múltiplas. Assim, o conhecimento da ideia não implica um real abandono da multiplicidade, mas significa antes que quando se conhece a ideia, também se explicita a realidade múltipla a partir da própria ideia, pois o εἶδος é o ser da multiplicidade.

Embora a multiplicidade em nada contribua para o conhecimento de si mesma nem da ideia, o contrário já não poderá ser afirmado, pois a ideia é, sobretudo, o horizonte racional dessa mesma realidade deveniente, uma vez que é o seu fundamento ontológico. A realidade deveniente nunca é realmente abandonada, mas passa antes a ser explicitada à luz da ideia, e é precisamente este carácter totalizador da ideia, ao não deixar realmente nada para trás, que faz com que a ideia seja o *único e verdadeiro* objecto do saber.

Sócrates, no diálogo *Fédon* (96a-100a), narra a sua "aventura" pelo caminho do saber, afirmando que ia ficando cego (ἐτυφλώθη), quando iniciou tal caminho a partir da "investigação acerca da natureza" (περὶ φύσεως ἱστορία).

Nesse ramo do saber, a explicação para o aumento de tamanho do homem, por exemplo, tem que ver com o que este come e bebe. A partir da comida, a carne se junta à carne, e assim, o homem torna-se maior em altura. Mas esta explicação para o crescimento do homem não bate certo quando se comparam vários homens, pois se todos comem e se tornam maiores por causa de comerem, então, todos deveriam ser grandes, mas tal não se verifica, uma vez que há um homem mais pequeno do que o outro e outro maior. Assim, essa explicação para a grandeza do homem, a partir da

comida, não explica porque é que um determinado homem apesar de se tornar grande ao comer também se torna pequeno em outros momentos (mesmo que esteja a comer).

Com o medo da cegueira que tais investigações sobre a realidade sensível lhe poderiam causar, Sócrates diz ter procurado refúgio nos λόγοι para "investigar a verdade dos entes" (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν⁴). Esses λόγοι, explica Sócrates (100b), são as ideias, que devido ao facto de serem idênticas a si mesmas, não estão sujeitas às contradições que as explicações provenientes das "investigações acerca da natureza" estão sujeitas.

Quando se quer explicar a grandeza no homem, não se recorre a explicações sensíveis, como acontece nas "investigações acerca da natureza", mas recorre-se antes à própria ideia de grande, pois é devido a esta ideia que o homem é grande. Esta explicação da grandeza de uma coisa a partir da participação dessa mesma coisa da ideia de grande não sofre contradição, pois a ideia de grande jamais poderá ser pequena, uma vez que é sempre idêntica a si mesma, já que é o próprio grande em si.

Por outro lado, se se quiser explicar porque algo fica pequeno, recorre-se à ideia de pequeno, porque a coisa ao participar da ideia de pequeno passa a ficar pequena. Tal explicação também não incorre em contradição pois a ideia de pequeno jamais pode ser grande, ou outra coisa qualquer que não seja ela própria. São as coisas da multiplicidade sensível e imediata que sofrem mutações, mas as ideias de que essas coisas sensíveis participam nunca sofrem mutações, pois são sempre idênticas a si.

A partir desta narrativa de Sócrates, no *Fédon*, que fala do seu caminho pelo saber, percebe-se que a ideia tem como objectivo σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Apesar de Sócrates ter procurado refúgio nos λόγοι (de 99e-100a) - que se vem a saber em 100b que são as ideias -, esse refúgio nunca é um real cindir entre o sensível e a ideia, pois a ideia é a verdade dos entes sensíveis, logo, a explicitação da ideia é também a explicitação da realidade sensível, por isso, como já tinha sido dito acima, a ideia acaba por se tornar no único objecto possível do conhecimento.

Tendo em conta que a ideia é o único objecto do saber, pois explica a totalidade do real, então, pergunta-se como é possível conhecer a ideia e que dinâmica tem esse real eidético?

É isso que se procurará investigar ao longo deste trabalho.

⁴ *Fédon* 99e

1.2. A ideia de bem

Em *A República*, Platão fala de algo que dá a verdade aos objectos do conhecimento (que só podem ser as ideias, como já foi visto) e que dá o poder de conhecer aos que conhecem. Aquilo que é capaz destes dois feitos é a ideia do bem:

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: (*A República* 508e)

"Isso que dá a verdade ao que é conhecido e dá a faculdade àquele que conhece, dizemos ser a ideia de bem."

Procurando tornar esta imagem mais clara, Platão traça uma analogia entre a ideia de bem e o sol.

O sol é aquilo que permite que as coisas visíveis sejam vistas devido à luz que emana, logo, num certo sentido, também dá o poder de visão àquele que procura ver as coisas visíveis. Do mesmo modo, também o bem, através da sua “luz”, isto é, através da verdade que dá às ideias, permite que estas sejam conhecidas, dando a capacidade de conhecer àquele que procura conhecer, pois a verdade é essencial ao saber, tal como a luz é essencial à visão.

A analogia entre a ideia de bem e o sol permite ainda esclarecer um outro ponto: tal como o sol não deve ser confundido com a sua luz, nem com a visão, também o bem não deve ser confundido com a verdade, nem com o conhecimento. Enquanto que as analogias feitas entre a visão e o saber são mais facilmente compreensíveis, pois se há luz e há um sujeito que possa ver, logo, haverá visão, do mesmo modo, se há verdade e um sujeito que possa conhecer, também haverá conhecimento. Pelo contrário, a metáfora entre a luz e a verdade já não é assim tão fácil de compreender.

O que querará Platão dizer com a analogia feita entre a luz e a verdade?

Antes de se responder a esta pergunta, é necessário apontar ainda outra dificuldade na analogia entre a ideia de bem e o sol. Platão afirma que o sol não só permite que as coisas sensíveis sejam vistas, como também está na génese destas últimas, mas o próprio sol não pode ser confundido com a própria génese (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα). Do mesmo modo, a ideia de bem não só dá a cognoscibilidade às ideias como também lhes dá a sua essência:

καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι (*A República* 509b)

"Portanto, dizemos que não é apenas o ser conhecido que é presentificado pela ideia de bem naquilo que é conhecido, mas também o ser e a essência são dados por aquele."

Todavia, tal como acontece com o sol, que apesar de conferir a gênese às coisas, ele próprio não pode ser a própria gênese, também o bem, apesar de adicionar a essência e o ser a cada ideia, não deve ser pensado como sendo ele mesmo uma essência (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), pois esta ideia está para além da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Mas o que quer Platão dar a entender com esta imagem tão exagerada (δαιμόνιος ὑπερβολή, segundo Gláucon) da ideia de bem, quando fala na transcendência desta em relação às outras ideias?

Talvez uma das razões que levam Platão a procurar estabelecer uma transcendência do bem relativamente à essência tenha a ver com a tentativa de não tornar a ideia de bem diferente de si mesma, pois, se a ideia de bem é a razão de ser da essência, então, se a própria ideia de bem fosse também uma essência, seria causa e efeito de si mesma, algo que seria contraditório, pois, sendo causa e efeito coisas diferentes, então, a ideia de bem seria diferente de si mesma, sendo que isto não convém a uma ideia, pois esta é sempre idêntica a si própria.

Mas esta primeira tentativa de explicação não revela nada acerca da importância da relação que a ideia de bem tem com a essência de cada ideia.

Para se compreender o que esta relação implica é necessário aclarar um pouco aquilo que Platão quer dizer com o bem.

Embora o filósofo ateniense nunca tenha oferecido uma definição totalmente esclarecedora da ideia de bem em nenhum dos seus escritos que chegaram até ao presente, é sempre possível compreender um pouco o que esta ideia significa, para Platão, se se procurar percebê-la de forma analógica, isto é, através da análise de situações onde o bem ocorre de forma mediada.

Começa-se esta análise atendendo ao que é dito no final do primeiro livro da *República* (352d-354c). Aí, Sócrates procura demonstrar que tudo aquilo que tem uma função (ἔργον) própria, isto é, tudo aquilo que exerce exclusivamente uma determinada função, ou exerce uma certa função *melhor* do que tudo o resto, tem uma certa virtude (οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστω ὅπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται).

Por exemplo, a alma tem como virtude ou função própria, governar, e caso seja desprovida da sua virtude, então governará mal, mas se não estiver desprovida da sua virtude, então, a alma será *boa* (ἀγαθή) e agirá *bem* (εὖ πράττειν).

Ainda dentro desta linha de raciocínio que relaciona a função própria de cada coisa e o bem, mas passando agora para o livro quarto da *República*, é possível encontrar Sócrates na sua procura de compreender o que é a justiça, a sabedoria, a coragem e a temperança, pois uma cidade que possuir estas quatro virtudes será completamente boa (τελέως ἀγαθὴν εἶναι) (427e).

Sócrates parte, primeiro, à procura de esclarecer o que é a sabedoria, a coragem e a temperança, para, depois, a partir destas, descobrir o que é a justiça, pois esta última seria aquilo que as outras três deixariam de sobra relativamente ao bem da cidade.

Aquelas primeiras três virtudes a aclarar, e que permitirão posteriormente descobrir o que é a justiça, dizem respeito, cada uma, a um âmbito determinado dentro da cidade. Assim, aquilo que faz uma cidade sábia não é qualquer tipo de saber, mas apenas o saber da vigilância (ἡ φυλακική), e que se encontra nos governantes (ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν⁵). O que faz uma cidade corajosa não é a coragem em qualquer âmbito, mas apenas a coragem no combate, sendo que compete aos guerreiros ter uma recta opinião relativamente àquilo que deve ser temido ou não. Quanto à temperança, esta diz respeito à relação harmoniosa entre os governados e os governantes, e tal harmonia dá-se quando aqueles fazem o que estes mandam, ou seja, quando a parte melhor da cidade, a que tem o saber da vigilância, manda na parte pior, a que carece do saber da vigilância.

Aclarada cada uma destas três virtudes, pergunta-se: o que sobra, então, para se compreender o que é justiça?

Sendo que a organização da cidade parece estar esgotada com estas três virtudes, pois os que mandam têm uma ciência que lhes permite dirigir, e os que são mandados têm a temperança necessária para obedecer àqueles primeiros que têm a ciência da vigilância, e como a defesa da cidade está encarregue aos soldados que sabem o que temer ou não, conclui-se que aquilo que sobra para tornar a cidade boa é o princípio (ἀρχή⁶) que torna tudo isto possível, sendo esse princípio a justiça.

O que é, então, a justiça?

⁵ *República* 428d

⁶ *República* 433a

A justiça é a capacidade de desempenhar o que é próprio (τὰ αὐτοῦ πράττειν δύναμις). Quando aquele que possui a ciência da vigilância e a temperança para governar e quando aquele que não possui aquela ciência, mas tem a temperança para se submeter ao que governa, e ainda, quando o soldado sabe quando combater e quando não combater, então, pode-se concluir que cada um executa, dentro das regiões específicas da cidade, aquilo que lhe é próprio. Quando na cidade cada um faz aquilo que lhe é próprio, então, a cidade é justa e se é justa, então, é porque é boa⁷.

O que se pretende mostrar aqui com estes exemplos do exercício da função própria não são as consequências morais que tais argumentos possam ter, mas antes procurar demonstrar qual a relação que a ideia de bem pode ter, do ponto de vista da ontologia, com a essência das outras ideias.

Dado o elevado grau de parentesco que a virtude tem com o bem, e como a justiça ocorre onde o bem se encontra⁸, então, é possível afirmar, através da analogia entre o bem, a virtude ou a função própria de uma coisa, e a justiça, que o bem é aquilo que está ligado ao que é próprio a cada coisa.

Assim, na relação que a ideia de bem tem com as outras ideias é possível afirmar que a ideia de bem é aquilo que dá a essência específica a cada ideia, ou seja, a ideia de bem é aquilo que dá aquilo que é próprio a cada ideia, sendo por isso também indirectamente responsável pela diferenciação de cada ideia, pois se cada ideia tem uma essência própria, ou seja, única, então, cada ideia será diferente de todas as outras.

Com esta doação da essência própria de cada ideia executada pelo bem, é possível, agora, compreender a relação entre a verdade e a luz. A luz do sol ao iluminar os objectos visíveis permite que se veja o que é próprio a cada um daqueles aos olhos de quem os vê, do mesmo modo, também a verdade dada pela ideia de bem a cada ideia permite conhecer aquilo que é cada uma. Uma vez que cada ideia tem a sua essência própria, então, a compreensão da verdade de cada ideia está ligada ao que é próprio de cada uma, ou seja, a verdade de cada ideia dá cada uma de modo próprio e diferenciado, tal como a luz do sol "dá" cada objecto visível no que é próprio e, por isso, também diferenciado.

⁷ Para uma compreensão mais pormenorizada da organização eidética segundo a função própria ou boa de cada coisa ver: J. C. B. GOSLING, *Plato*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983, pp. 52 a 71.

⁸ Sendo até dito no *Ménon* que a virtude é o próprio bem.

Mas o poder do bem não se esgota na doação da especificidade essencial de cada ideia, pois, a ideia de bem exerce uma outra função fundamental, como se verá a partir da análise de uma secção do *Górgias*.

No *Górgias* 503d-504a, é feita uma descrição do homem bom (ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ) e esse homem bom procura o melhor (τὸ βέλτιστον). O que significa esse melhor?

No discurso, o melhor significa falar tendo em vista um objecto determinado (ἀποβλέπων πρὸς τι) e não uma coisa aleatória (τι οὐκ εἰκῇ) e nas outras artes, o homem bom procura, também, trabalhar de modo a que o objecto de cada arte adquira uma forma determinada (εἰδὸς τι), não escolhendo aleatoriamente os materiais destinados a esse fim (οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν).

Neste sentido, o homem bom procura o que é próprio ou específico a cada coisa. Mas de que modo é que o homem bom atinge algo determinado, isto é, a natureza própria de algo, e não algo meramente aleatório, isto é, algo que em si não é nada? Através da compreensão ordenada de cada parte no todo.

Por exemplo, os artífices procuram dar uma ordem (τάξις) a tudo aquilo que põem, forçando “o outro no outro” (τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ), de forma a harmonizar (ἀρμόττειν) as partes umas com as outras, fazendo surgir algo que é ordenado (κεκοσμημένον).

A procura de uma certa objectividade no real, ou seja, o atingimento de algo determinado, torna necessária a compreensão do arranjo que as partes têm entre si e o modo como se encontram no todo harmónico a que pertencem, pois é este que medeia a organização das partes, uma vez que as partes devem ser organizadas de forma a dar origem a um todo, como acontece no caso de várias artes.

Nesta última descrição do *Górgias*, volta-se a encontrar uma ligação do bem, agora mediada pelo homem bom, com a tentativa de atingir algo determinado, e não o aleatório. Assim, o bem encontra-se outra vez ligado à tentativa de alcançar algo que contém objectividade em si mesmo, que tem uma natureza própria, mas, desta vez, a descrição da procura dessa objectividade não se fica no isolamento daquilo que é próprio a cada coisa, pois tal procura funda-se agora na compreensão ordenada das partes relativamente ao todo, de modo a que se possa ver claramente (πρέπον) aquilo que se pretende atingir.

Que informação é que estas mediações do bem na função e na compreensão harmónica do todo podem dar relativamente à compreensão da relação da ideia de bem com a essência?

O bem, ao conferir a organização e diferenciação das ideias, acaba por conferir a capacidade de conhecer as ideias àquele que conhece, como já foi dito, mas isso que confere a capacidade de conhecer, a ideia de bem, é aquilo que é mais transcendente que tudo, ou seja, não está sob a influência de nada, logo, aquilo que é conhecido deve ser conhecido conforme é em-si mesmo, pois a lei do objecto conhecido está acima de tudo.

A principal mensagem que a imagem da transcendência da ideia de bem relativamente a todas as outras ideias pretende mostrar é que a lei do ser da ideia, a lei do verdadeiro objecto do saber, está para além de qualquer representação ou aparência, é algo absolutamente transcendente e, por isso, está para além de qualquer influência, sendo assim a condição de possibilidade de um conhecimento absolutamente objectivo.

Um conhecimento que está fundado na ideia de bem deve atender apenas àquilo que diz respeito ao objecto é em-si mesmo, ao contrário do dado da opinião, que está sob a influência da aparência, do ser e do não-ser⁹.

Um conhecimento que está fundado na ideia de bem deve atender apenas àquilo que diz respeito ao que o objecto é em-si mesmo; ao contrário do dado da opinião, que está sob a influência da aparência, do ser e do não-ser, não atingindo a identidade, ou o puro ser (sem fissura de não-ser¹⁰), da ideia.

O conhecimento da ideia será, assim, sempre objectivo, ou seja, segundo o critério de ser que a própria ideia de bem confere a todas as outras ideias. O conhecimento da ideia será segundo a ordenação do todo e a ordenação desse todo será segundo aquilo que é próprio a cada coisa e ao todo, segundo o bem de cada coisa e o bem do todo, será a procura de compreender “o outro com o outro” (τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ) num todo harmónico, sendo que o todo harmónico ou ordenado é sempre bom.

Na secção anterior deste trabalho falou-se no facto de Sócrates importunar os seus interlocutores com a pergunta “o que é?”, pergunta essa que visa indagar sobre a definição de uma determinada ideia. Neste sentido, a pergunta situa-se numa certa regionalidade eidética imediata, isto é, na região da coragem, da piedade e etc.; mas a compreensão das entidades “ideiais” não se deve ficar na sua própria imediatez, pois tal imediatez, que não é mais do que um diferenciar de cada entidade, é ainda um âmbito de

⁹ “Cette idée [du bien] possède du même coup le pouvoir d’imposer la distinction entre ce qui n’est qu’apparence et ce qui est vraiment (...), entre ce qui n’est qu’opinion et ce qui serait un savoir (...).” / “Esta ideia [do bem] possui ao mesmo tempo o poder de impor a distinção entre aquilo que não é mais do que aparência e isso que é verdadeiramente, entre isso que não é mais do que opinião e aquilo que seria um saber.” M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 273.

¹⁰ Isto é sem algo em si que negue a sua essência, como acontece no domínio da aparência ou opinião.

uma outra multiplicidade (agora eidética) que tem que ser necessariamente superado através de uma nova unidade¹¹.

Postas estas considerações acerca da ideia de bem, conclui-se que o trabalho daquele que conhece o real eidético não é mais do que um tentar compreender aquilo que é o mesmo (comum) relativamente a cada coisa, ou seja, que ligações existem no todo eidético, e ainda, de que modo é que, apesar de cada coisa poder ter algo em comum, se diferenciam, ou seja, de que modo cada ideia apesar de ser com outra é algo próprio e em si. A compreensão do mesmo (aqui no sentido de comum) e do outro (do diferente, no sentido de próprio) não é mais do que o papel fundamental da dialéctica, como se verá mais à frente, sendo esta que permitirá conhecer o mundo eidético, o mundo racional.

Todas estas descrições do mundo eidético, realizadas até aqui, são ainda bastante vagas, sendo que é necessário aprofundá-las.

Para iniciar esse processo de aprofundamento, recorrer-se-á, primeiro, à análise da famosa “Metáfora da Linha Dividida”, para que se possa compreender um pouco mais pormenorizadamente as relações que existem entre o ser e o pensar.

1.3. Descrição geral da Metáfora da Linha Dividida

Tendo sido exposta uma descrição ainda abstracta da ideia e o relacionamento desta com uma visão não opinativa do real, mas científica, trata-se agora de começar a explicitar, de uma forma mais aprofundada, o modo como Platão concebe as relações entre ser e pensar, entre objecto e o acto de cognição que lhe corresponde.

No diálogo *A República*, entre 509d e 511e, encontra-se a chamada “Metáfora da Linha Dividida”, sendo que esta secção do famoso diálogo platónico procura dar uma exposição mais elaborada das próprias relações entre ser e pensar que se procuram agora aprofundar.

¹¹ “As Ideias permitem, certamente, resolver na perspectiva de Platão toda uma série de questões regionais atinentes ao domínio do qualitativo e da entidade. No entanto, *há que não permanecer* naquilo que apesar de tudo é ainda uma forma de multiplicidade dos princípios regionais, das formas sectoriais de compreensão do diverso. A procura da unidade do todo tem, por conseguinte, de ser prosseguida. (...) Ao filósofo compete, de alguma maneira, essa tarefa de recuperação e de evidenciação do fundamento, na sua unidade, no seu encadeamento.” J. BARATA-MOURA, *Episteme. Perspectivas gregas sobre o saber. Heraclito - Platão - Aristóteles*, Lisboa, Ed. do autor, 1979, p. 155.

As entendidas eidéticas devem, portanto, ser entendidas dentro de uma totalidade que lhes diz respeito por natureza, que lhes é própria, sendo isto um “efeito” de se ser e conhecer segundo o critério da ideia de bem.

Em 509d, Sócrates convida o seu interlocutor, Gláucon, a "visualizar" uma linha que se encontra dividida (cortada) em duas partes desiguais (δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα). Uma parte da linha corresponde à espécie "daquilo que é visível" e a outra parte da linha corresponde à espécie "daquilo que é inteligível" (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου). Se a parte menor da linha corresponde à secção do sensível ou do inteligível, é algo que o texto não esclarece e que pouco importa para a presente discussão. O que importa reter, para a análise que se vai seguir, é que a linha representa a totalidade do real e que este se encontra dividido em duas partes: uma parte visível e uma outra parte inteligível.

Após esta primeira divisão da linha em duas partes, Sócrates sugere que se divida cada uma das partes pela mesma proporção com que foi dividida a linha pela primeira vez, ou seja, que cada uma das duas partes resultantes da primeira divisão seja dividida em duas partes com uma proporcionalidade de desigualdade idêntica à primeira divisão da linha. Assim, a secção que diz respeito à espécie do visível fica dividida em duas partes desiguais, sendo que o mesmo acontece à secção da espécie do inteligível, que fica também dividida em duas partes com o mesmo grau de desigualdade.

1.3.1. Análise da primeira e segunda secção da linha

Sócrates começa, então, por descrever o que significam as duas partes da secção da espécie do visível.

Uma das partes (a primeira secção) diz respeito àquilo que Sócrates chama de imagens (εἰκόνες), sendo que aquilo que Platão entende por imagens são coisas como sombras (σκιά) e reflexos nas águas (τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα). A outra parte da divisão do visível (a segunda secção) é aquela que diz respeito às coisas a partir das quais são formadas as imagens da primeira parte descrita atrás, ou seja, é aquela parte que engloba os seres vivos (ζῷα), os artefactos (σκευαστά) e etc., ou seja, esta secção da linha diz respeito à parte do visível cujos objectos parecem ter um certo grau de opacidade.

Assim, a primeira secção do visível, a secção das imagens, não é mais de que uma cópia de uma outra espécie de objectos visíveis, uma vez que as imagens da primeira secção são sempre imagens de alguma coisa, ou seja, estão dependentes dessa

coisa para existirem, sendo que essa coisa é a espécie de objectos da segunda parte da secção do sensível.

A divisão do visível em duas partes não pretende apenas enumerar duas espécies de objectos visíveis diferentes, mas pretende também demonstrar os níveis de relação ontológica existentes no próprio universo visível. Há objectos visíveis que só são devido ao facto de existir outro tipo de objectos visíveis.

As divisões do sensível não procuram só denotar uma diferenciação abstracta (diferenciação pela diferenciação) dentro do próprio visível, mas procuram explicitar que o nível de ser dentro do visível não é homogéneo, sendo que há objectos que necessitam de outros para serem como são (secção das imagens) e há outros objectos que não necessitam de outros objectos sensíveis para serem o que são (os objectos "opacos" da segunda secção do visível), isto é, que não são cópias de outros objectos sensíveis.

Ora, como existe uma relação de dependência na primeira secção visível em relação à segunda secção, torna-se necessário que sem o entendimento desse desnível ontológico não se compreenda totalmente o grau de realidade de cada uma das espécies de objectos do sensível.

Só com a incorporação dessa "diferença ontológica" na compreensão do visível é que se pode começar a perceber que o "conhecimento" dos objectos de uma secção não é do mesmo tipo de que o "conhecimento" dos objectos da outra secção. Tomar uma secção do visível como sendo exactamente do mesmo nível ontológico do que a outra, só porque são visíveis, é não compreender a realidade do sensível e o tipo de pensamentos que esta suscita.

Uma vez que existe uma diferença de ser relativamente aos dois tipos de objectos que constituem o visível, então, também os tipos de pensamento que estes suscitam, para efeitos de "conhecimento", serão diferentes relativamente a cada uma das partes da linha. Assim, ao pensamento que corresponde à secção das imagens, Platão dá o nome de suposição (εἰκασία), isto é, um pensar que "trabalha" a partir de objectos cuja estrutura ontológica base é a "semelhança com...", como é o caso das imagens, ou seja, é um pensamento que se dá a partir da semelhança e não a partir do "original".

Ao tipo de pensar que é suscitado pela outra secção do visível, Platão dá o nome de "fé" ou "crença" (πίστις), uma vez que é um tipo de pensar que apreende objectos que, dentro do nível ontológico em que se encontram, parecem ser autónomos quanto ao seu ser. Daí que o tipo de pensar que apreende este tipo de objectos, ao apreende-los

exclusivamente por si, tenha uma certa "fé" em que tais objectos sejam também algo por si (embora não o sejam realmente, pois o ser e a verdade do ente sensível é a ideia, como já foi visto atrás).

Estas duas secções do visível, ao darem origem ou a um pensamento que assenta na mera semelhança, não atingindo o original, ou a um pensamento que não é mais de que uma crença cega que não vê o fundamento real daquilo que toma por verdadeiro e autónomo, acabam por originar aquilo a que atrás se chamou de opinião (534a). Embora esta tenha um único nome, a opinião acaba por se diferenciar especificamente nos dois tipos de pensamento já referidos, isto é, a qualidade da opinião varia consoante a especificidade do objecto visível a que se refere.

1.3.2. A secção do inteligível e os seus dois movimentos do pensar

Tendo sido analisada a secção do visível, passa-se agora à análise da outra parte da linha que diz respeito à espécie do inteligível.

A descrição desta secção da linha dividida, que corresponde ao inteligível, começa com um breve resumo relativamente ao conteúdo de cada uma das duas partes em que esse mesmo inteligível se divide.

O resumo, presente em 510b, descreve dois tipos de movimento do pensamento ao nível do inteligível.

Quanto ao primeiro é afirmado o seguinte:

ἥτι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτὴν (...). (*A República* 510b)

“A alma, usando como imagens os objectos imitados, é forçada a investigar a partir de "hipóteses", não na direcção do princípio, mas até ao fim.”

A descrição do primeiro movimento do pensamento ao nível do inteligível começa por atribuir dois objectos à alma (ψυχή). Esta, neste primeiro movimento ao nível do inteligível, vê-se forçada a servir-se dos objectos que eram imitados na secção da espécie visível da linha (isto é, os da segunda secção), não como imediatamente se apresentam à πίστις, ou seja, como algo autónomo e credível em si e por si, mas como imagens, ou seja, como cópia de outra coisa. O uso dos objectos da segunda secção

como imagens parece estar ligado à sua apreensão mediada, pois, a alma ao iniciar o seu movimento do pensar a partir de hipóteses (ἐξ ὑποθέσεων), que são algo não-visível, como se verá, mas inteligível, acaba por fazer com que os objectos da segunda secção não sejam considerados como autónomos, mas antes como imagens de outros objectos com uma natureza essencialmente diferente.

Após esta descrição, é referido um objecto que não pertence a este primeiro movimento do pensamento ao nível do inteligível, a saber, o princípio (ἀρχή), pois este primeiro movimento não caminha até aquele, mas vai antes em direcção ao “fim”, ou seja, em direcção à conclusão do raciocínio que está a executar.

Quanto ao segundo movimento do pensamento no domínio do inteligível, referido no resumo presente em 510b, é afirmado o seguinte:

(...) τὸ δ' αὖ ἕτερον—τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. (*A República* 510b)

"A outra [divisão do inteligível] indo até ao princípio não-hipotético a partir das hipóteses, e sem aquela [divisão] acerca das imagens, faz o "caminho metódico" com as próprias ideias e através delas mesmas."

Esta descrição do segundo movimento do pensamento que se dá ao nível do inteligível menciona algo contrário ao que foi dito relativamente ao primeiro movimento. Enquanto este parte de algo denominado por hipótese, indo até à conclusão, o segundo movimento pretende partir das hipóteses rumo ao princípio não-hipotético (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), fazendo um caminho metódico com as ideias.

Mas o que significa cada um dos *quatro* objectos mencionados por estas duas descrições dos movimentos do pensar aqui apresentadas: "objectos sensíveis tratados como imagens", "hipóteses", "princípio não-hipotético" e "ideias", e qual a relação entre eles?

1.3.2.1. O sentido do termo "hipótese"

Para dar início à clarificação destes dois tipos de pensamentos que se dão ao nível do inteligível começa-se por aquilo que está presente em ambos, a saber, as hipóteses. Embora as hipóteses se encontrem nos dois momentos do pensamento, parecem ser usadas de modo diferente por cada um dos modos de pensar, como já foi

referido. O movimento da primeira descrição parte das hipóteses até ao fim, o segundo movimento parte das hipóteses até ao primeiro princípio.

O termo hipótese parece ter sido retirado, por Platão, da terminologia matemática do seu tempo, como se pode verificar a partir da passagem 86e-87a do diálogo *Ménon*, onde Sócrates declara a sua intenção de procurar perceber se a virtude é ensinável a partir de hipóteses e revela que o sentido do termo hipótese é o mesmo sentido com que os géometras empregam a expressão.

συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι, εἴτε διδακτὸν ἐστὶν εἴτε ὁπωσοῦν. λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται, ἐπειδὴν τις ἔρηται αὐτούς (*Ménon* 86e)

"Vamos juntos examinar isso [a questão acerca da virtude] a partir de hipóteses, se é ensinável ou lá como é. Digo a partir de hipóteses tal como os géometras examinam muitas vezes, sempre que questionam algo."

O modo como o géometra utiliza a hipótese é explicado de seguida por Sócrates através de um exemplo matemático. Explicando de modo geral o que é dito no exemplo: quando existe um determinado problema geométrico que carece de resolução (como o que é apresentado no *Ménon* acerca da inscrição de um triângulo num certo círculo) é necessário começar por um determinado ponto que dê bases para a sua resolução. Esse ponto por onde se inicia a procura da resolução do problema geométrico é aquilo a que se dá o nome de hipótese.

A própria etimologia do termo grego ὑπό-θεσις também parece indicar que a hipótese é uma "posição (θέσις) “basilar” (ὑπό)".

O termo hipótese parece poder ser entendido como o "ponto de partida" por onde se começa a pensar uma determinada questão. Assim, a hipótese, usada no seu ponto de vista matemático, parece poder ser determinada como um certo postulado matemático que permite a possibilidade de resolução de um problema.

Mas qual a natureza desse "ponto de partida", que a própria hipótese é, fora do âmbito da matemática? A natureza da hipótese deve ser entendida como algo hipotético no sentido contemporâneo, isto é, algo que deve ser comprovado quanto à sua verdade, ou Platão aplica-lhe um sentido diferente do sentido contemporâneo?

Se a hipótese é um ponto de partida para a resolução de um determinado problema, então, deve ser considerada como o ponto mais certo para começar a resolver

um determinado problema, caso contrário, porque se haveria de começar a resolver um problema a partir de algo que se sabe que não é certo ou que se sabe que não leva à resolução?

Veja-se como Platão, em *Fédon* 101d, qualifica o termo hipótese:

τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν, ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως, οὕτως ἀποκρίναιο ἄν. (*Fédon* 101d)

"E tu, temendo, como se diz, a tua própria sombra e a tua inexperiência; fazendo uso da *segurança* [ἀσφαλῆς] daquela hipótese, responderias tal como [eu]."

O uso do termo hipótese nesta passagem parece estar ligado a algo que, do ponto de vista cognitivo, parece apresentar-se com uma certa *segurança* (ἀσφαλῆς), permitindo dar uma resposta. Dito de outro modo, a hipótese, no seu sentido platónico, não costuma ser aquilo que necessita de ser provado, como acontece contemporaneamente, mas parece ser antes a condição de possibilidade da resolução de um problema, é a pedra de toque para que algo possa ser pensado:

καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὥς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων, ἃ δ' ἂν μή, ὥς οὐκ ἀληθῆ. (*Fédon* 100a)

"E hipotetizando, em cada caso, a razão que julgo ser a mais forte, coloco como sendo verdadeiras, seja relativamente a causas ou acerca de todas as outras coisas, as que me parecem concordar com aquela, se não concordarem, tomo-as como não verdadeiras."

Contemporaneamente, é estranho afirmar que aquilo que concorda com uma determinada hipótese é verdadeiro, pois uma hipótese é algo que ainda tem que ser provado quanto à sua verdade, logo, não pode ser algo que sirva de base para afirmar se outras coisas são verdadeiras ou não.

O modo como Platão emprega o termo hipótese leva a que se conclua que o sentido do termo poderá ter o mesmo sentido que o termo princípio¹² e não o sentido

¹²Ver também: F. M. CORNFORD, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* (I.), *Mind*, New Series, Vol. 41, No. 161 (Jan., 1932), pp. 40-41.

Também no diálogo *Parménides* se vê Parménides a aplicar o termo ὑπόθεσις ao seu próprio princípio explicativo do real. Em 136bc, verifica-se que a "hipótese" é algo que é já posto como sendo ou não sendo e não é algo que deve ser verificado posteriormente, após prova, como sendo ou não sendo. No

contemporâneo relativo a algo que espera comprovação. Assim, a hipótese, platonicamente concebida, não costuma ser aquilo que é provado, mas é antes aquilo que pode desenvolver um determinado raciocínio, ou permite resolver um determinado problema¹³.

Tendo em conta o modo como se caracterizou a hipótese, isto é, como um ponto de partida certo para a pensabilidade de algo, resta, então, compreender o seu uso dual descrito na Metáfora da Linha Dividida a partir de 510b.

1.3.2.2. Análise da terceira secção da linha dividida

Relativamente ao primeiro movimento do pensamento no domínio do inteligível, a hipótese é o ponto de partida para atingir o “fim” (τελευτή), sendo que parece haver pelo meio o uso imagético das coisas da segunda secção. Resta agora perceber como se relacionam entre si estes três objectos deste primeiro movimento do pensamento inteligível: as hipóteses, as coisas da segunda secção agora reduzidas a imagens e o fim.

Em 510c, Sócrates procura aprofundar aquilo que ele quis dizer relativamente ao primeiro momento do pensar inteligível em 510b.

Nesta nova descrição desse primeiro movimento do pensar, Sócrates liga o termo hipótese aos matemáticos, tal como havia feito no *Ménon*, como foi visto atrás. Segundo Sócrates, aqueles que se dedicam aos estudos matemáticos, como a geometria e a aritmética, fazem dos objectos da matemática “hipóteses”, isto é, princípios, uma

Parménides, não há prova das “hipóteses” colocadas, apenas há dedução de consequências, pois a “hipótese” é usada no sentido de posição-basilar para se pensar algo, ou seja, a “hipótese” é um princípio.

¹³ "An hypothesis is always a proposition posited *at the begining* of a train of thought. Therefore it is naturally and normally a proposition posited for the proof of some *other* proposition, a premiss and not a demonstrand." / Uma hipótese é sempre uma proposição posta no início de um processo de raciocínio. Por isso, é naturalmente e normalmente a proposição posta para a prova de uma *outra* proposição, uma premissa e não o demonstrando." R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 112. Concorde-se com Robinson na leitura de que a "hipótese" é algo colocado no início de um raciocínio, mas não se concorda com a qualificação proposicional da "hipótese", uma vez que no contexto da *República*, que é o que importa aqui, não parece que uma "hipótese" seja algo proposicional, mas parece ser antes uma ideia. Neste último ponto vê bem Dixsaut que refere que no contexto da *República* (e em qualquer outro contexto dialéctico) a "hipótese" é uma realidade: "Il semble donc assez clair qu'il ne s'agit pas de propositions, de définitions, d'axiomes, mais d'objects, de réalités." / "Parece bastante claro que não se trata de proposições, definições, axiomas, mas de objectos, realidades." M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 82.

vez que esses objectos que são tomados como “hipóteses” são dados como sabidos (ὡς εἰδότες). Aquilo que os matemáticos “hipotetizam” são coisas como o par e o ímpar em si mesmos (ὕποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον), as figuras geométricas em si mesmas, tal como todos os outros objectos matemáticos. Assim, as hipóteses a partir do qual o primeiro movimento no domínio do inteligível se inicia parecem ser os objectos da matemática considerados em si mesmos, ou seja, enquanto ideia¹⁴.

Segundo as caracterizações feitas por Sócrates relativamente ao pensamento matemático, percebe-se a razão de este ser já considerado inteligível, pois o pensamento matemático não considera os seus objectos imediatamente na sua particularidade, como, por exemplo, sendo este ou aquele triângulo com as suas medidas próprias. Pelo contrário, os objectos matemáticos têm que ser considerados, cada um, como unidades providas de essencialidades próprias e que nenhuma particularização é capaz de representar. Neste sentido, os objectos da matemática propriamente ditos, isto é, as ideias matemáticas, são a condição de possibilidade de todo o objecto matemático particular.

Por exemplo, o triângulo em si contém as determinações essenciais que tornam possível qualquer triângulo particular, mas, por outro lado, o triângulo em si não contém em si todas as medidas particulares possíveis. O triângulo em si é antes aquilo que possui as determinações que fazem de um triângulo um triângulo, sendo que isso não é propriamente a medida dos lados, pois um triângulo não é mais triângulo que outro triângulo só porque um tem uma base maior do que a de um outro.

A visão dos objectos da matemática a partir destas estruturas com essência própria e una é aquilo a que os matemáticos, segundo Platão, chamam de “hipótese”, pois essas ideias são os pontos basilares para se começar a pensar matematicamente, uma vez que sem o conhecimento da essencialidade de cada um dos objectos matemáticos, isto é, sem o conhecimento das determinações essenciais que ultrapassam as determinações contingentes dos objectos matemáticos particulares, não é possível pensar matematicamente. Assim, o ponto de partida do primeiro movimento do pensamento no domínio do inteligível dá-se já numa compreensão do real que deve visar primeiramente as várias espécies dos objectos da matemática não como múltiplos em si mesmos, mas como unos, ou seja, como ideias.

¹⁴ Embora o matemático não perceba que está a lidar com o próprio real, isto é, que estão a lidar com a *Ideia*, uma vez que lhes falta o conhecimento da fundação última de todo o real para que esse percebimento se efective, como se verá mais adiante.

Tendo sido explicitado o sentido do termo hipótese relativo a este primeiro movimento do pensamento no domínio do inteligível, resta agora compreender em que sentido é que este tipo de pensamento ao começar pelas ideias matemáticas trata agora as coisas visíveis, que não são imagens para a πίστις, como imagens para si.

Se o ponto de partida deste pensar é algo que é a essencialidade de um dado objecto da matemática, então, é porque esse ponto de partida nunca é expresso totalmente em nenhuma das instanciações particulares do qual ele é essência. Apesar de a ideia matemática nunca poder ser totalmente expressa, pode ser sempre representada de alguma maneira imperfeita, sendo que essa maneira imperfeita de representação diz respeito a um expressar particular do objecto matemático propriamente dito e tal representação pode ser feita através do recurso à imagem, como acontece no caso da geometria.

O recurso à imagem acaba também por se tornar um meio para procurar pensar a essencialidade do objecto matemático representado, e como essa imagem é agora os objectos da segunda secção, então, tal significa que estes objectos não são já dados como autónomos, mas como algo relativo às ideias matemáticas. Quando Sócrates menciona que este primeiro modo de pensamento no domínio do inteligível usa os objectos visíveis da segunda secção como imagens, apenas está a dizer que este tipo de pensamento pensa tais objectos visíveis mediados à luz do seu ponto de partida, da sua “hipótese”, ou seja, pensa esses objectos visíveis como instanciações particulares da ideia de um determinado objecto matemático.

Enquanto que na secção do visível, a πίστις vê uma mesa sensível enquanto mesa sensível, o pensamento matemático não vê imediatamente uma mesa sensível, mas pode vê-la, por exemplo, à luz do rectângulo em si, ou seja, vê a mesa como um rectângulo particular, e o mesmo pode acontecer a todos os outros objectos visíveis que se possam assemelhar a algo que tenha a ver com os objectos matemáticos. Neste sentido, o pensamento matemático acaba por ser uma recuperação da secção do visível à luz das ideias matemáticas, daí que aquilo que parecia ter um certo grau de autonomia no sensível passe agora a ser visto como uma imagem, pois agora é compreendido à luz das ideias matemáticas.

Posto isto, pode agora tornar-se claro aquilo que Platão quer dizer com o termo “fim”, pois o “fim” não é mais do que a conclusão a tirar da relação entre a imagem da “hipótese” matemática e a própria “hipótese” matemática, ou seja, é o resultado final das operações matemáticas que se fizeram para se conhecer aquilo que se queria

conhecer acerca da imagem da "hipótese" e que também diz respeito à própria "hipótese".

Num certo sentido, a “hipótese” acaba por ser usada para conhecer o particular, pois sem o conhecimento da “hipótese” não se pode compreender a estrutura relacional do objecto matemático particular, nem as suas determinações contingentes, ou seja, não se podem efectuar operações mentais acerca dele. Mas, ao mesmo tempo, aquilo que se conclui acerca do objecto particular não é mais do que um afirmar da universalidade da ideia matemática, ou seja, que esta, através das suas determinações essenciais, explicita o particular e, por isso mesmo, o particular acaba por dar de novo a ideia. O cálculo acerca do particular, através do uso da ideia matemática, acaba por comprovar que a ideia é assim mesmo tal como é. Assim, neste outro sentido, o “fim” não é mais que o resultado final do conhecimento das estruturas essenciais do objecto matemático enquanto mediadas pelas determinações contingentes da imagem particular do objecto matemático em si.

Por exemplo, para calcular a área de uma certa figura é necessário ter uma certa noção universal no que diz respeito a essa figura, mas, ao mesmo tempo, essa noção universal acaba por ser usada particularmente devido às determinações particulares da figura em questão e o resultado desse uso particular. O resultado final das operações matemáticas que foram executadas em relação à figura particular é um certo “fim”, são uma conclusão, mas como se pode ver pela seguinte passagem, o “fim” real é voltar à ideia matemática através do particular:

Οὐκὺν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἔνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράψουσιν, καὶ τᾶλλ' οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἂν πλάττουσιν τε καὶ γράψουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσιν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντές τε ἐκεῖνα ἰδεῖν ἂν οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. (*A República* 510d-e)

"Portanto, porque fazem uso das figuras visíveis e falam/discursão acerca destas, contudo, não raciocinam acerca destas, mas acerca das outras com as quais estas se assemelham. Fazendo os raciocínios a partir do próprio quadrado e da própria diagonal, mas não daquelas que desenhavam, e deste mesmo modo para as outras. Estas mesmas que [eles] moldam e desenhavam, que são como sombras e imagens na água, servem-se

delas como imagens, procurando conhecer aquelas outras que não podem ser conhecidas de outro modo senão pelo pensamento."

Como se pode ver por esta passagem, os matemáticos procuram pensar as figuras visíveis, não imediatamente a partir delas mesmas, mas antes a partir das ideias matemáticas. Ao mesmo tempo, procuram que essas ideias matemáticas se tornem explícitas nas figuras desenhadas, ou seja, este tipo de pensamento procura, ao mesmo tempo, conhecer as ideias matemáticas a partir das versões particulares que são "desenhadas". Mas essas ideias matemáticas jamais se podem tornar verdadeiramente explícitas nas suas imitações particulares, pois essas ideias só podem ser realmente avistadas com o pensamento (διάνοια).

À faculdade que executa este tipo de movimento dedutivo, que também parece ter um certo grau de indução, no regresso à ideia matemática a partir do particular matemático, Platão deu o nome de entendimento (διάνοια).

Esta compreensão das ideias da matemática, feita pelo entendimento, poderá levar a uma visão das ideias matemáticas cada vez menos essencial, uma vez que se começa faz uso das determinações contingentes dos particulares para conhecer aquelas. Segundo o raciocínio descrito por Platão, na passagem anterior, relativamente ao entendimento e ao tratamento que este faz das ideias matemáticas e dos objectos particulares da matemática, percebe-se que os objectos particulares da matemática são pensados a partir das ideias que lhes correspondem e estas, por sua vez, acabam também por ser pensadas a partir dos objectos matemáticos particulares (por exemplo, as figuras sensíveis desenhadas), pois há um uso de formas visíveis (ὁρωμένοις εἶδεσι), para procurar ver as ideias matemáticas que, contudo, não podem ser vistas senão pelo pensamento (ζητοῦντές τε ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.).

Ora, este movimento do pensar executado pelo entendimento, onde se procura ver a ideia no particular, pode dar origem a uma confusão e acumulação de determinações não essenciais que irão contaminar a visão essencial das ideias matemáticas, como se poderá verificar mais à frente, neste trabalho, quando se vir a crítica platónica relativa ao uso da geometria no seu tempo.

1.3.2.3. Análise da quarta secção da linha dividida

Após a análise do movimento que o entendimento executa ao nível do inteligível, passa-se agora à análise do outro movimento do pensamento inteligível descrito na linha dividida.

Segundo a explicação de Sócrates em 510b, a alma tem outra forma de fazer uso das “hipóteses”. Aquela, uma vez mais, parte destas, mas, agora, não se volta para a segunda secção do visível transformada em imagens (matemáticas), ou seja, não tem em conta os objectos particulares sensíveis, mas procura antes alcançar o princípio não-hipotético, fazendo “um caminho metódico” com as ideias (αὐτοῖς εἶδεσι δι’ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη).

Em 511b, é oferecida uma nova visão deste segundo momento do pensamento que se dá no domínio do inteligível:

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιοῦμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχώμενος, ἀλλ’ εἶδεσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελειωτῶς εἰς εἶδη.

" Aprende, então, [aquilo] que eu chamo ao outro corte do inteligível que o próprio raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo as "hipóteses" não princípios, mas em "hipóteses" reais, como se fossem degraus e pontos de partida, para que vá até ao não-hipotético, que é o princípio de tudo. Alcançado este, e tendo em conta o que decorre deste, desta mesma forma, desce[-se] até ao final, não usando de todo os sentidos, mas com as próprias ideias, através destas mesmas e em direcção a elas mesmas e terminando em ideias."

A primeira diferença que parece saltar à vista, neste segundo modo do pensamento no domínio do inteligível relativamente ao anterior, parece ser uma expansão da região inteligível que acaba por transformar o ponto de vista epistémico do estatuto das “hipóteses”.

Enquanto, para o entendimento, a “hipótese” parece ser o ponto de partida do pensar, porque é, ao mesmo tempo, vista como o limite máximo do real, o que faz com

que a hipótese seja tomada pelo entendimento como o princípio ontológico do real e epistémico de todo o saber. Nesta secção que se analisa, há agora um outro princípio ontológico de todo o real (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή) diferente da “hipótese”, sendo que o estatuto da “hipótese” acaba por mudar devido à expansão do domínio do inteligível. A “hipótese” é agora tratada como um não-princípio (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς), ficando aparentemente reduzida a um auxiliar cujo fim é ajudar a alcançar esse primeiro princípio de tudo.

Como afirma Platão relativamente às “hipóteses”, estas, agora, devem ser tomadas como ὑπο-θέσεις reais (ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις), isto é, como pontos de partida basilares, ou seja, como “degraus e pontos de apoio” (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς), para dar início ao processo de conhecimento de algo que parece estar acima delas. Daí a imagética ascendente ligada ao termo “hipótese”, na passagem de 511b, pois o princípio a que aquelas guiarão é algo mais fundacional do que cada uma delas pode ser por si, uma vez que esse princípio a que elas conduzirão diz respeito a tudo.

Mas o que leva a que o real inteligível deixe de se dar numa certa regionalidade “hipotética” (como a da matemática, por exemplo) e passe a ser percebido como algo que vai para além dessa regionalidade?

Esta nova visão do inteligível surge porque a razão (ὁ λόγος) é embalada a ver o real inteligível como tal, como progressivamente em expansão (até alcançar o princípio não-hipotético), por causa do poder da dialéctica (τοῦ διαλέγσθαι δυνάμει), sendo que tal poder eleva a alma até ao conhecimento do princípio de tudo. Assim, este outro movimento (executado pelo poder da dialéctica) que parte das “hipóteses” não é o movimento dedutivo executado pelo entendimento, que partia das “hipótese” e “descia” até à conclusão (ou até ao fim), é exactamente inverso a este, uma vez que a sua marcha é de subida.

Após o conhecimento do primeiro princípio passa-se a dar um movimento do pensar que não recorre a nada de sensível (αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχώμενος). A razão que leva ao surgimento deste pensamento que não tem qualquer tipo de contaminação sensível parece estar ligada ao facto de esse pensamento percorrer agora as *Ideias* em vez das “hipóteses”. Assim, depois de ser conhecido o primeiro princípio de tudo, o pensar parece ter agora “outros” objectos aos quais Platão não chama de “hipóteses”, mas de ideias e que dispensam a doação sensível para fins do conhecimento.

À totalidade do movimento deste pensamento que parte das “hipóteses” para conhecer o primeiro princípio de tudo e que, a partir do conhecimento deste, percorre as ideias, Platão dá o nome de dialéctica, sendo que esta dialéctica conduz a uma intelecção (νόσις), a uma visão da ideia em si mesma.

Após esta breve referência à dialéctica, que aparece aqui na “Metáfora da Linha Dividida”, como o modo do pensar privilegiado para conhecer os verdadeiros objectos do saber, surgem várias questões.

O que quer Platão dizer com isso de partir de “hipóteses”, tomando-as como pontos de apoio e degraus, para atingir o primeiro princípio de tudo? Serão as hipóteses do movimento dialéctico as mesmas hipóteses que estão descritas no pensamento do entendimento, isto é, serão as ideias matemáticas considerados em si mesmas os pontos de base para conhecer o primeiro princípio? Se assim for, o que terá o primeiro princípio em comum com a matemática para que esta leve até àquele? O inteligível terá dois tipos de objectos: “hipóteses” e ideias? E, por fim, o que terão as restantes ideias a ver com tudo isto: as ideias matemática e o primeiro princípio?

Procurar-se-á dar resposta a estas questões ao longo deste capítulo.

1.4. Explicação “intuitivo-dedutiva” da quarta secção da “Metáfora da Linha Dividida”

Tendo sido feita esta exposição geral da linha dividida, ficaram questões por responder relativamente à quarta secção da linha: aquela que diz respeito à inteligência e à dialéctica.

A leitura que será aqui primeiramente apresentada relativamente à quarta secção da linha é uma leitura que pode ser denominada por “intuitivo-dedutiva”. A pertinência de expor aqui esta leitura não se deve ao facto de se concordar com ela. Pelo contrário, discorda-se desta leitura. Contudo, a interpretação “intuitivo-dedutiva” é uma leitura da quarta secção da linha bastante atraente, por dar um sentido mais recente ao termo “hipótese”, o que acaba por tornar tal interpretação mais apelativa ao leitor de Platão contemporâneo.

Todavia, tal sentido do termo “hipótese”, dado por esta interpretação “intuitivo-dedutiva”, não é mais do que mera aparência. Daí o facto de se achar necessário descrever aqui esta interpretação e criticá-la, já que esta leitura parece ocultar o modo propriamente platónico de pensar o real.

Antes de se procurar compreender a quarta secção da linha, a partir da interpretação "intuitivo-dedutiva", há que reenquadrar, primeiro, a terceira secção da linha, também segundo esta mesma interpretação, para que depois possa haver uma compreensão clara da quarta secção da linha segundo a interpretação "intuitivo-dedutiva".

O primeiro esclarecimento da terceira secção da linha por onde se deve começar, para que se possa compreender a leitura "intuitivo-dedutiva" da quarta secção da linha, tem que ver com o comportamento do entendimento relativamente às "hipóteses".

O entendimento, como já foi referido, parte das "hipóteses"¹⁵ e deduz conclusões a partir destas.

A atitude epistemológica do entendimento, ou daqueles que o usam, relativamente a estas "hipóteses", é a de não dar qualquer razão nem a si mesmos nem aos outros, pois, segundo aqueles que fazem uso do entendimento, isto é, para os matemáticos, por exemplo, as suas "hipóteses" são dadas na sua evidência completa (διδόναι ὡς παντὶ φανερόν).

Neste estado cognitivo de evidência relativamente a estas "hipóteses", os matemáticos dão as suas hipóteses como sabidas (ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες) e não procuram fundamentá-las com um princípio, tomando como conhecimento a mera concordância (ὁμολογουμένως) que há entre a conclusão que pretendem atingir e as "hipóteses" de onde partem (510cd).

Mas que tipo de conhecimento é que surge com o uso do entendimento, quando não se vai até ao princípio?

Tal conhecimento assim fundado na mera concordância terá que ser considerado apenas puro dogmatismo.

Platão afirma, em 533c, que aqueles que praticam a geometria, ao deixarem as suas "hipóteses" imóveis (ἀκινήτοι) e por não serem capazes de lhes dar razão (μὴ δυνάμεναι λόγον δίδοναι αὐτῶν), acabam por ter apenas uma mera concordância entre "hipóteses" e o "fim" (a conclusão) que pretendem atingir a partir daquelas. Tal concordância acaba por ficar entrelaçada pelo não saber (μὴ οἶδεν συμπεπλεκται), uma vez que os géometras não vão até a um princípio e, por isso, não conhecem realmente aquilo que afirmam. Por não conhecerem o princípio, não se pode dizer que os

¹⁵ Para a interpretação "intuitivo-dedutiva" não interessa qual é o estatuto ontológico das "hipóteses" (sendo aqui que começa o erro dessa interpretação), apenas interessa a atitude e o movimento epistémico relativamente àquelas.

geómetras conheçam realmente aquilo que está entre (μεταξὺ) o princípio e o fim, a “hipótese”, pois esta tem ainda que ser fundamentada pelo princípio, e não sendo conhecida a “hipótese”, também o “fim” (a conclusão), a que se pretendia chegar, fica também por conhecer.

Como os matemáticos não vão até ao princípio que fundamenta as suas “hipóteses”, Platão considera que o seu estado de “conhecimento” em relação ao real não passa de um mero “sonho” relativamente “àquilo que é” (ὁρῶμεν ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν), já que para se ter uma visão acordada relativamente àquilo que é, é necessário remontar até ao princípio.

Todavia, a inteligência procede exactamente ao contrário do entendimento, devido à sua capacidade dialéctica; sendo aqui que entra a interpretação "intuitivo-dedutiva" para explicar esse movimento contrário, que passa agora a ser descrito nas suas linhas gerais.

A capacidade dialéctica não faz das “hipóteses” princípios (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς), como fazia o entendimento, mas faz dessas "hipóteses" realmente hipóteses (τῷ ὄντι ὑποθέσεις).

Assim, as “hipóteses”, que eram antes tomadas como princípios para o entendimento, ao serem, agora, tratadas como hipóteses reais, acabam por servir de pontos de apoio, para procurar ir até algo que já não é mais uma hipótese, ou seja, são usadas de modo a atingir algo não-hipotético (ἀνυποθέτου) e que seja o princípio de tudo, evitando-se assim uma regressão infinita.

Este princípio de tudo é algo que tudo explica, isto é, é algo a partir do qual tudo se deduz, sendo que este princípio de tudo é identificado com a ideia de bem.

Mas o que quer esta interpretação "intuitivo-dedutiva" afirmar com esse acto da dialéctica que transforma as “hipóteses” do entendimento em hipóteses reais? Que estatuto epistémico as hipóteses passam a ter segundo esta interpretação?

A resposta a esta pergunta costuma ser dada através de uma passagem que ocorre também em 533c, onde é dito que a dialéctica vai até ao próprio princípio (αὐτὴν τὴν ἀρχὴν), destruindo hipóteses (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), de forma a obter a confirmação.

Ora, se as hipóteses podem ser destruídas pela dialéctica, então, é porque há algo de contingente nelas, o que significa que a dialéctica ao tratar as “hipóteses” como hipóteses reais, segundo esta interpretação, as trata como algo de *dubitável*¹⁶.

Mas como atingir este primeiro princípio a partir de hipóteses dubitáveis? E o que significa destruir hipóteses?

O processo de ascensão até ao primeiro princípio, ou seja, até à ideia de bem, deve ser realizado pelo método que Sócrates utiliza nos diálogos elênticos, os diálogos onde surge a pergunta "o que é?".

O método funciona da seguinte forma: põe-se uma determinada questão à qual é dada uma resposta, de seguida, toma-se, então, a resposta dada como base de apoio ou ponto de partida, isto é, como uma hipótese real, que deve ser submetida a exame para averiguar se é verdadeira ou não. Sendo feita essa averiguação, a hipótese é "destruída", ou seja, o seu *carácter* hipotético é destruído, pois, aquilo que era antes uma hipótese passa agora a ser considerado não como uma hipótese, mas antes como algo realmente verdadeiro ou falso.

Transpondo este método para o presente contexto, onde se pretende alcançar o primeiro princípio, seguem-se duas possibilidades.

A primeira possibilidade é que a hipótese seja verdadeira, por não ser possível encontrar nenhuma contradição nela, o que significa que se chegou a algo inquestionável. Mas tal não parece ser muito provável, já que atingir imediatamente um primeiro princípio do real através da primeira resposta parece ser algo pouco provável.

A segunda possibilidade, e a mais certa, é que a resposta dada é falsa, pois é refutada através da mostração das contradições que ocorrem das consequências de tal resposta¹⁷.

Aquele que assim é refutado vê-se obrigado a dar uma resposta mais elevada, isto é, vê-se obrigado a lançar uma nova hipótese que não sofra as objecções que a resposta anterior sofreu. Assim, este método elêntico obriga a alma a procurar respostas (hipóteses) cada vez mais elevadas, até que seja alcançada uma inabalável que resista a todas as objecções. Essa hipótese que resiste a todas as objecções será então a hipótese

¹⁶ "Dialectic, in contrast to mathematics, does not take for certain propositions that ought to be merely hypothesized. It makes hypotheses "really hypotheses". By that Plato means that dialectic (...) also admits that it *does not know* those premises."/"A dialéctica, em contraste com a matemática, não toma como garantidas proposições que são meramente hipotéticas. Ela faz das hipóteses «realmente hipóteses». Com isto, Platão quer dizer que a dialéctica (...) também admite que não conhece essas premissas.", R. ROBINSON, *op cit.*, p. 156.

¹⁷ Fazendo uso do contra-exemplo, por exemplo.

candidata a perder o seu estatuto hipotético tornando-se em algo não-hipotético, e, no presente contexto de indagação, será aquilo a que se pode chamar de princípio de tudo¹⁸.

De destruição de hipóteses em destruição de hipóteses, um dia, a alma será iluminada por uma proposição infalível, que resiste a todas as objecções, proposição essa que é o princípio de tudo. A apreensão intuitiva desta proposição não se dá por meio de prova, apesar do uso do método elêntico, mas por meio de uma visão de certeza¹⁹, uma visão de conhecimento.

Atingida essa proposição, trata-se de deduzir as conclusões que derivam desta e fundamentar, a partir desta proposição primeira, outras proposições que ajudaram a levar a alma até ao primeiro princípio e, talvez, quem sabe, surjam proposições novas neste processo descendente²⁰.

¹⁸ "He [Plato] merely claims that the man who competently and conscientiously practices this hypothetical and elenctic procedure will, or may, one day find himself in the possession of an unhypothetical certainty. He conceives that the dialectician takes an hypothesis and deduces its consequences, trying his hardest to discover some contradiction in those consequences. If he does discover one the hypothesis is thereby refuted. He then takes another hypothesis, usually a modification of the first one designed to avoid the contradiction which refuted that. He then deduces the consequences of this second hypothesis, again trying his hardest to make it to a contradiction. He continues this process for a long time, making a great effort to be patient and thorough. Some day, after months or years of labour, he reflects that he has now been attempting to refute the same hypothesis for many weeks, and that this last hypothesis has endured every test and stood consistent in all its consequences, which he has deduced on every side as far as it seems possible to go. With this reflection (if he ever gets so far) it dawns on him that this hypothesis is certainly true, that it is no longer an hypothesis but an anhypotheton."/"Ele [Platão] apenas afirma que o homem que competentemente e conscientemente pratica este procedimento hipotético e elêntico encontrar-se-á, ou poderá encontrar-se, na posse de uma certeza não-hipotética. Ele concebe que o dialético toma uma hipótese e deduz as suas consequências, tentando o seu melhor para descobrir alguma contradição nessas consequências. Se ele descobre alguma, a hipótese é portanto refutada. Ele toma, então, outra hipótese, normalmente uma modificação da primeira feita de forma a evitar a contradição que a refutou. Ele deduz as consequências da segunda hipótese, tentando outra vez o seu melhor para encontrar uma contradição. Ele continua este processo por um longo tempo, fazendo um grande esforço para ser sempre paciente e rigoroso. Um dia, depois de meses e anos de trabalho, ele percebe que tem agora tentado refutar a mesma hipótese por muitos anos, e que esta última hipótese tem resistido a qualquer teste e mantém-se consistente em todas as consequências possíveis de deduzir dela. Com este percebimento (se ele alguma vez lá chegar) nasce nele a certeza de que a hipótese é verdadeira, e que esta não é mais uma hipótese, mas algo não-hipotético." R. ROBINSON, *op cit.*, pp. 172-173.

¹⁹ "On this 'intuition-theory' of the upward path, that path is not a process of *proof* at all. It does not *demonstrate* the 'begining' at which it arrives."/"Neste caminho ascendente da 'teoria da intuição', tal caminho não é de todo o modo um processo de *prova*.", R. ROBINSON, *op cit.*, p. 173.

²⁰ "In the downward path we for the first time possess categorical demonstrative knowledge, knowledge obtained by sure inference from sure premise. Many of the steps we then will, no doubt, have been already contemplated during the upward; but at the time they were only hypothetical, because we did not know whether their premises were true. The downward path distinguishes the true from the false hypotheses of the upward; and it will probably add some entirely new propositions."/"No caminho descendente nós, pela primeira vez, possuímos conhecimento categórico, conhecimento obtido através de uma inferência certa feita a partir de uma premissa certa. Muitos dos 'degraus', sem dúvida, já foram vistos durante a subida; mas nessa altura eles eram apenas hipotéticos, porque não sabíamos se as premissas eram verdadeiras. O caminho descendente distingue as hipóteses verdadeiras das falsas da

Procedendo desta maneira elênctica, de refutação em refutação até à resposta inabalável, a hipótese perde o seu carácter hipotético e torna-se em saber efectivo, sendo que é possível dizer que tal pessoa conhece realmente o bem (como parece ser dito por Platão em 534bc).

Mas será que toda esta explicação feita até aqui, por meio da interpretação intuitivo-dedutiva, faz justiça àquilo que está descrito na “Metáfora da Linha Dividida” e na continuação dessa discussão no Livro VII da *República*?

É o que se procurará averiguar de seguida.

Ora, se só é possível atingir o primeiro princípio através de um método que apenas "prova" a verdade das hipóteses a partir das consequências da premissa alcançada²¹, então, é porque a premissa alcançada tem que ser dada imediatamente em si, numa intuição²², pois, se o método ascendente funciona mediante averiguação das consequências de uma determinada hipótese dada, então, essa hipótese tem que ser *primeiramente* dada, caso contrário, não haveria exame, pois, não haveria nada de que retirar as consequências, logo, não haveria caminho ascendente até ao primeiro princípio.

Se o método intuitivo é realmente assim, então, não dará origem a nenhum caminho descendente que ora prova hipóteses verdadeiras ou falsas, após encontrado o primeiro princípio, como foi afirmado atrás, pois, todas as consequências têm que ser necessariamente verdadeiras, se realmente se atingiu o primeiro princípio. Por quê?

Por que todas as hipóteses que foram dadas anteriormente, antes de se ter intuído o primeiro princípio, foram já refutadas pelas consequências que se derivou de cada uma delas em si, não podendo ser refutadas de novo pela verdadeira hipótese, pois foram essas refutações das hipóteses executadas anteriormente que levaram a que outra proposição mais elevada e verdadeira fosse colocada.

Por exemplo, foi porque se refutou *p* que se lançou de seguida *q* e também porque este foi refutado, lançou-se *s*. Este último, ao mostrar-se irrefutável, dá origem à

subida; e a descida adicionará provavelmente algumas proposições inteiramente novas.", R. ROBINSON, *op cit.*, p. 175.

²¹ Sendo que tal análise das consequências é sempre descendente: "The elenctic procedure, which is all of the content that we have yet given to the upward path, has nothing upward about it. In this procedure an hypothesis is tested by having its consequences drawn, which is a downward path."/"O procedimento elênctico, que é todo o conteúdo que demos ao caminho ascendente, não tem nada de ascendente. Neste procedimento, uma hipótese é testada pelas consequências que se retiram dela, o que é um caminho descendente.", R. ROBINSON, *op cit.*, p. 171. O que há de ascendente é tentar intuir uma nova proposição que resista às objecções que se levantaram à primeira, ou seja, uma proposição mais geral.

²² É exactamente isso que Richard Robinson admite.

intuição de si como sendo o princípio de tudo. Assim, neste processo ascendente sobra apenas a proposição verdadeira, não ficando nenhuma outra pelo caminho.

Posto isto, não sobram outras hipóteses verdadeiras ou falsas para distinguir, após a intuição do primeiro princípio, porque o processo intuitivo ascendente tem já por base a exclusão do falso, logo, quando se atinge a verdadeira proposição do primeiro princípio, é porque já se considerou tudo o resto como falso, sendo que aquela, pelo contrário, resistiu a todas as refutações imagináveis. Assim, aquilo que se pode reencontrar no processo descendente são apenas aquelas proposições que eram falsas quanto à sua pretensão de serem princípios de tudo, mas que continuam a ser verdadeiras relativamente a outros assuntos. Logo, apenas se irão deduzir verdades, no processo descendente, uma vez que as outras hipóteses totalmente falsas já foram refutadas antes.

Todavia, nada disto põe propriamente em causa esta interpretação "intuitivo-dedutiva", embora se possa fazer a seguinte questão: se no processo ascendente podem ser encontradas proposições consideradas falsas por não serem um verdadeiro princípio de tudo, mas que, contudo, podem ser verdadeiras relativamente a outros assuntos, de onde vem a necessidade de ter de haver um único princípio de tudo para se ter um conhecimento efectivo?

A necessidade de validar certas hipóteses, como as da matemática, por exemplo, a partir de um primeiro princípio parece surgir de um raciocínio circular. Parece que se assume primeiro a necessidade de ter que haver um primeiro princípio de tudo, sem que haja qualquer tipo de razão do porquê desse princípio ter que ser apenas um e, a partir dessa suposição, começam-se a lançar hipóteses até que se atinja uma inabalável.

Tal processo não parece explicar minimamente aquilo que Platão pretende com a descoberta desse primeiro princípio, uma vez que este deve surgir no final do caminho ascendente e não no início, como parece acontecer com a tese intuitivo-dedutivo, que coloca primeiramente o princípio de tudo como uma necessidade a ser descoberta, mesmo que o coloque, num momento inicial, ainda como incógnito quanto ao seu conteúdo.

A explicação "intuitivo-dedutiva" afirma ainda que a prova da falsidade ou verdade de uma dada proposição vem da descoberta de contradições que se seguem das consequências da proposição assumida, sendo que este movimento é descendente e, ao mesmo tempo, afirma que é necessário recorrer a proposições cada vez mais "acima" para verificar a verdade ou falsidade daquilo que é tido como hipótese. Assim sendo,

qual é a necessidade de subir a uma proposição universalíssima, se basta retirar as consequências das proposições, isto é, se basta apenas executar um movimento descendente a partir da proposição assumida, para obter a verdade ou falsidade?

Não bastaria retirar as consequências de cada uma das hipóteses matemáticas, por exemplo, para verificar se são verdadeiras ou não?

Se a prova da verdade ou falsidade de uma dada proposição advém das consequências que se lhe seguem, então, parece ser completamente inútil recorrer a um primeiro princípio de tudo para comprovar essa mesma verdade ou falsidade de tudo o resto, já que basta apenas averiguar as consequências que se seguem imediatamente de cada coisa para se descobrir se há verdade ou não.

Além disto, para se retirarem consequências de uma determinada hipótese é necessário ter já alguns outros pressupostos que levam à sua análise, ou seja, as hipóteses nunca são analisadas em si mesmas, mas a partir de mediações.

Se se quiser mostrar a contradição de uma determinada hipótese, a partir das suas consequências, pode-se recorrer, em alguns casos, ao uso do contra-exemplo, mas para tal, é necessário ter já uma noção do que é o universal e o particular. Mas que validade têm estas categorias como mediações de análise e de refutação real, se ainda não se atingiu o primeiro princípio? Não devem também essas categorias ser consideradas como dubitáveis até se atingir o princípio de tudo?

Também foi dito atrás que este processo ascendente em direcção ao primeiro princípio de tudo, segundo a interpretação intuitivo-dedutiva, não é um processo de prova, contudo, o lançamento das hipóteses candidatas a primeiro princípio são submetidas ao exame elêntico. Não se estará assim a *provar* indirectamente, com este exame elêntico das consequências, que uma dada hipótese é realmente o princípio de tudo ao provar-se que é irrefutável? Assim, aquilo que deveria provar tudo parece ser primeiro provado por aquilo que deveria provar, isto é, parece ser provado pelos critérios do retiro de consequências e pelas próprias consequências.

Se a intuição do primeiro princípio de tudo está dependente das consequências que se retiram de uma dada hipótese, não quer isto dizer que o primeiro princípio de tudo é dado pela conclusão, isto é, é dado na descida em vez de ser dado na subida? Se assim for, tal explicação do acesso ao primeiro princípio não faz justiça às descrições que Platão faz na linha dividida, uma vez que o primeiro princípio deve ser dado na subida e não na descida.

Ainda relativamente a este aspecto das consequências, se são estas que permitem averiguar se uma dada hipótese é ou não de facto o primeiro princípio, então, é porque é a boa ordenação das consequências que dá o primeiro princípio e não a hipótese colocada, mas se é a boa ordenação das consequências que dá o primeiro princípio, então, mais uma vez, está-se a afirmar que o primeiro princípio é dado na descida e não na subida, contrariando aquilo que Platão diz na linha dividida.

Para além disto, se as mediações de análise de uma determinada hipótese só são realmente validadas pelo princípio de tudo, pois até se ter conhecido tal princípio, tudo é especulação, então, nada pode ser realmente refutado e se nada pode ser realmente refutado, então, o processo intuitivo-dedutivo não pode ocorrer.

Esta interpretação, aqui explicada, afirma que a dialéctica parte apenas de hipóteses dubitáveis e que, a partir destas se deve procurar intuitivamente o primeiro princípio. Tal interpretação acaba por ter que admitir que a dialéctica não possui quaisquer ferramentas de análise, pois não pode assumir nada como certo ou estaria a cair no dogmatismo do entendimento, que a mesma tese intuitivo-dedutiva tanto critica.

Segundo a interpretação intuitivo-dedutiva, a dialéctica é essencialmente dúvida e esse é o seu ponto de partida.

Contudo, essa dúvida não perdurará para sempre, e passado anos de irrefutabilidade de uma dada hipótese proposta para primeiro princípio a dúvida será desfeita pela “luz”. Mas afirmar que só porque se passaram uns anos sem que se tenha encontrado uma refutação à hipótese avançada não significa que isso torne tal hipótese numa verdade certa. Anular assim o carácter de dúvida metódica da dialéctica apenas recorrendo ao passar do tempo parece ser apenas uma resolução *ex machina* para um problema que se criou de início, que é o próprio facto de se considerar a dialéctica como sendo essencialmente dúvida de tudo²³.

Tal explicação da dialéctica mais parece torná-la numa dúvida cartesiana, que tudo põe em ἐποχή e, a partir dessa mesma ἐποχή procura aquilo que é auto-evidente. Ora, partir de algo que é supostamente auto-evidente é exactamente aquilo que o entendimento faz, sendo que esta explicação intuitivo-dedutiva não ultrapassa nunca o entendimento que tanto critica de dogmático, logo, segundo as suas próprias teses, a interpretação intuitivo-dedutiva nada explica sobre a dialéctica, pois faz da base desta a

²³ A base da dialéctica não é a dúvida, mas sim as ideias, como se verá mais adiante.

mesma base do entendimento: a evidência e a certeza; tornando-a assim também em dogmatismo.

Transformar Platão em Descartes só acontece porque não se atende ao programa matemático que Platão delineou na *República* e porque não se respeita o horizonte ontológico que diz respeito à secção inteligível da linha, achando que Platão pode ter colocado objectos dubitáveis, as "hipóteses" da matemática, por exemplo, nessa secção.

Outra interpretação deste processo dialéctico presente na "Metáfora da Linha Dividida" é dada por David Ross.

A sua interpretação da secção que diz respeito ao entendimento e à matemática é diferente daquela dada por Robinson, pois, segundo Ross, o termo "hipótese" tem o mesmo sentido que o termo princípio, ou seja, as hipóteses apontadas em 510c não têm nada de dubitável. O termo "hipótese" tem o sentido de axioma, isto é, algo evidente e necessário a uma ciência, mas do qual não há prova a dar²⁴.

Mas, segundo Ross, a secção que diz respeito à inteligência e à dialéctica não trata as "hipóteses" da ciência, isto é, os seus princípios, como algo assim tão certo, pois há que remontar a um princípio único, a partir do qual se deduzem todas as "hipóteses" da ciência²⁵.

Como é que é feito este processo de chegada a um primeiro princípio, segundo Ross?

As "hipóteses" da ciência devem ser "canceladas", isto é, não devem ser consideradas como algo seguro a partir do qual se deduzem²⁶ verdades, até se ter chegado antes a um princípio auto-evidente que permitirá esclarecer dedutivamente e ordenadamente quais os verdadeiros e outros novos princípios da ciência²⁷.

²⁴ "To begin with, there is nothing hypothetical, in the ordinary sense, about the hypotheses; (...)."/"Para começar, não há nada de hipotético, no sentido ordinário, acerca das hipóteses" D. ROSS, *Plato's Theory of ideas*, Oxford University Press, London, 1966, p. 50.

²⁵ "In the first place, he apparently contemplates the derivation of all hypotheses of science (or rather of such of them as survive the test) from a single first principle."/"Em primeiro lugar, ele aparentemente pondera a derivação de todas as hipóteses das ciências (ou aquelas que sobrevivem ao teste) a partir de um único primeiro princípio." *Ibid*, p. 54.

²⁶ "This points to a cancelling of the hypothesis, not in a sense of rejecting them as untrue, but in the sense of ceasing to regard them as sure bases of deduction, until they have themselves been deduced."/"Isto aponta para um cancelamento das hipóteses, não no sentido de rejeitá-las como verdade, mas no sentido de deixar de as considerar como bases certas de dedução, até que elas mesmas tenham sido deduzidas." *Ibid*, p. 57

²⁷ "The downward process is that in which the consequences of this principle are exhibited in order, right down to those hypotheses which survived examination and to those new ones which have taken place of any that have been discarded."/"O processo descendente é aquele onde as consequências do princípio são exibidas em ordem, até àquelas hipóteses que sobreviveram ao exame e para as outras novas que tomaram o lugar das que foram rejeitadas." *Ibid*, p. 58

Ao contrário de Robinson, Ross reconhece que a descida a partir do primeiro princípio não volta a reencontrar o caminho da subida, pois as falsidades desse caminho ascendente já foram purgadas enquanto se subia, logo, apenas se irão deduzir verdades, confirmando hipóteses já existentes como verdadeiras e adicionando outras desconhecidas, através de uma dedução “*ordine geometrico*”²⁸.

Mais uma vez, agora segundo esta interpretação de Ross, a dialéctica platónica encontra-se sob a forma de dúvida cartesiana, devendo manter tudo o que diz respeito às ciências em ἐποχή, embora, ao mesmo tempo, deva assumir, como lei de dedução, a ordem geométrica.

Esta interpretação de Ross, ao afirmar que as hipóteses, durante o processo dialéctico, são canceladas relativamente à segurança da dedução de verdade a partir delas, acaba por deixar o método dialéctico sem nada por onde partir. Mas foi visto que Platão afirma que o método dialéctico faz uso de “hipóteses”. Assim sendo, de que modo pode o método dialéctico fazer uso de algo que ele próprio “cancela”? O começo da investigação, assim concebido, acaba por ser completamente arbitrário e encontrar tal primeiro princípio não passa de uma questão de sorte²⁹.

Para além destas dificuldades, há que dizer algo relativamente às explicações de Robinson e Ross ao tratarem o primeiro princípio como uma proposição a partir da qual se deduz tudo o resto.

Para se poder deduzir algo a partir de uma dada proposição é necessário que aquilo que é deduzido dela esteja em potência nessa proposição. Ora, uma vez que Platão afirma que, após se ter atingido o primeiro princípio, a dialéctica deve processar-se sem a ajuda dos sentidos, passando de ideias em ideias, então, pergunta-se como é

²⁸ “It will not be a mere reduplication of the upward process, because the upward process has been tentative, with (in all probability) many false starts, while before the downward process begins all such errors will have been purged away, and the process will be through a chain of propositions in their due order of dependence *ordine geometrico demonstrate*.”/“Este não será uma mera reduplicação do processo ascendente, porque o processo ascendente foi tentativo, com (em toda a probabilidade) muitos falsos começos, antes do começo do processo descendente todos os erros já terão sido “purgados”, e o processo será através de uma cadeia de proposições na sua respectiva ordem de dependência *ordine geometrico demonstrate*.”, *Ibid, loc. cit.*

²⁹ É também neste ponto que incidem as críticas de Goslin relativamente a este método “intuitivo-dedutivo” (J. C. B. GOSLIN, *op cit.* pp.108-112). Este autor procura descobrir de que modo se poderia iniciar um processo ascendente a partir da necessidade de provar as hipóteses da matemática, sendo que nenhuma das posições possíveis (provar uma definição, recorrer a uma redução ao absurdo, afirmar que de facto o matemático dá uma definição, ou provar a existência) conduzem a um caminho ascendente. Resumindo, Goslin não percebe como é que colocar as “hipóteses” como hipóteses a serem provadas pode levar a um caminho de ascensão. Algo com o qual se concorda, pois a interpretação “intuitivo-dedutiva” parece não dar qualquer conta do modo como o dialéctico deve iniciar a subida até ao primeiro princípio.

que é possível deduzir do primeiro princípio, isto é, da ideia de bem, todas as outras essências de cada ideia?

A essência de cada ideia não pode estar em potência na ideia de bem, pois, para além de cada ideia já ser em acto e em si, não podendo, por isso, estar em potência e ser posteriormente deduzida, a própria ideia de bem está para lá de qualquer essência, logo, como é que é possível deduzir essências a partir daquilo que está para lá da essência?

A essência de cada ideia deve ser conhecida a partir de cada uma das ideias em si e nas relações que cada uma tem com as outras ideias que lhe convêm por natureza e não a partir de um princípio geral. Cada ideia tem a sua especificidade e é tendo em conta a sua especificidade, isto é, o seu bem próprio, que devem ser conhecidas.

Dizer que há um princípio geral de onde todas as ideias se deduzem é dizer que há algo que é próprio e que é *essencialmente* comum a todas, mas tal não é verdade, pois, há ideias que nada têm a ver com outras, quanto à essência, e nem sequer se interrelacionam, como se verá mais adiante.

Recorrendo à analogia do sol e do bem: afirmar que é possível deduzir ideias a partir da ideia de bem é como afirmar que se pode ver toda a realidade sensível apenas olhando para o sol.

O sol não mostra em si mesmo a realidade sensível, apenas permite que se veja a realidade sensível nela mesma, sendo que o mesmo se passa com a ideia de bem.

A ideia de bem não permite que se deduzam as ideias a partir dela, a ideia de bem é apenas responsável pela “doação” da essência específica de cada ideia, do bem próprio de cada ideia, e é devido ao facto de cada ideia possuir algo que lhe é próprio que se torna possível conhecer cada ideia pela sua natureza própria e não a partir de algo geral.

Outra posição menos cartesiana é a posição de Cornford³⁰.

Este admite, tal como Ross, que em 510c, que Platão usa o termo “hipótese” no sentido de princípio, ou seja, hipótese é o nome que os matemáticos dão aos seus princípios. Já a dialéctica deve tratar tais “hipóteses” como duvidosas, tal como nos dois anteriores comentadores, mas não deve aplicar uma dúvida universal, pois há algo da matemática que passa para a dialéctica.

³⁰ F. M. CORNFORD, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (I.)*, *Mind*, New Series, Vol. 41, No. 161 (Jan., 1932), pp. 37-52. F. M. CORNFORD, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (II.)*, *Mind*, New Series, Vol. 41, No. 162 (Apr., 1932), pp. 173-190.

Segundo Cornford, a dialéctica toma de empréstimo algo da matemática, mais propriamente da geometria, e faz disso que toma de emprestado a sua maneira de pensar. Dito de outro, modo, a dialéctica usa um determinado tipo de raciocínio geométrico para pensar outras questões que ultrapassam os objectos da própria geometria.

Mas que método geométrico é esse?

Cornford afirma, embora de modo especulativo, que Platão foi o primeiro a descobrir a “análise geométrica”, sendo que esta é constituída por dois movimentos.

O primeiro movimento da análise geométrica denomina-se por analítico e começa por pôr uma determinada conclusão a que se quer chegar. Posta a conclusão desejada, trata-se de deduzir dessa conclusão proposições mais elevadas que aquela implica, procedendo-se sempre deste modo, de proposição em proposição, até se chegar a uma que seja conhecida.

Alcançada a proposição conhecida, através do processo analítico, trata-se agora de deduzir aquilo que se segue dessa proposição, procurando averiguar se a conclusão desejada por onde se iniciou todo este processo, se segue dessa proposição conhecida. A este processo dedutivo que parte de uma proposição conhecida até à verificação da verdade ou falsidade da conclusão desejada dá-se o nome de síntese.

Embora este método pareça servir de explicação para o método dialéctico de sinopse e divisão, que será analisado mais adiante, não parece servir para a compreensão da ideia de bem. Esta ideia, como já foi dito, aparece no fim de um caminho ascendente, como resultado final e algo de novo, isto é, algo ainda a conhecer e que não é ainda conhecido. O método de “análise geométrica”, ao contrário, tem como fim, no seu processo ascendente, atingir algo já conhecido, logo, não parece ser este método que poderá dar a ideia de bem³¹.

Além disto, Cornford defende que o programa educacional platónico tem uma parte que se poderia denominar por “dialéctica matemática”, isto é, uma procura de fundamentação de teoremas que passam por axiomas, pois não foram ainda devidamente questionados. Este movimento de fundamentação matemática pode ainda ser estendido para as interpretações de Robinson e Ross, pois ambos admitem que o primeiro princípio vem fundamentar as ciências.

³¹ R. ROBINSON, *op cit.*, p. 166.

Tal interpretação não parece coincidir com o que Platão defende relativamente à matemática e à dialéctica.

Na *República* 531d-e³², é dito que aqueles que são peritos em assuntos matemáticos não são dialécticos. Ora, uma fundamentação de supostos axiomas, fazendo-os passar por uma revisão, tornando-os ou em teoremas fundamentados noutros axiomas mais elevados, ou falsificando-os, passa ainda por fazer matemática, logo, como é que é possível afirmar que fazer matemática, mesmo num sentido mais fundacional, seja fazer dialéctica quando Platão diz claramente que fazer matemática não é fazer dialéctica?

É certo que a resposta de Gláucon a Sócrates, em 531e, fala num número reduzido (μὴ μάλα γέ τινες ὀλίγοι) de peritos em ciências matemáticas que são dialécticos, mas Sócrates, antes da resposta de Gláucon, refere-se à matemática como sendo uma introdução (τό προοίμιον³³), antes da verdadeira ária (νόμος³⁴) da dialéctica, o que faz crer que esse pequeno número de peritos olha para a matemática de um modo diferente da maioria.

O tratamento dialéctico da matemática não tem como único fim procurar axiomas mais fundamentais para si própria, pois, poder-se-ia sempre criticar o facto de não se dar razões desses novos axiomas.

Assim, aquele pequeno número de matemáticos que também são considerados dialécticos são aqueles que têm em vista um outro fim da matemática na sua contribuição para a compreensão do real, fim esse que não é captado pela maioria dos matemáticos.

Mas que outro fim é que a matemática pode ter?

Antes de se responder a esta última pergunta, é necessário desenhar uma reinterpretação não dedutiva da terceira e da quarta secção da linha, pois, caso contrário, a matemática ficará sempre envolta de incógnita e da dúvida e nunca poderá ser aproveitada para a produção do saber que permite atingir um primeiro princípio.

Quando Platão afirma, em 510c, que os matemáticos partem de “hipóteses”, não os está a criticar por estarem a tomar algo de dubitável por certo.

³² οὐ γάρ που δοκοῦσί γε σοι οἱ ταῦτα δεινοὶ διαλεκτικοὶ εἶναι. οὐ μὰ τὸν Δι', ἔφη, εἰ μὴ μάλα γέ τινες ὀλίγοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα. (- Tu não supões que aqueles que são especialistas [nas ciências matemáticas] são dialécticos. – Não, por Zeus, disse, apenas muitos poucos que eu encontrei.)

³³ 531d

³⁴ 532a

Aquilo que parece ser uma crítica à matemática feita em 510c, isto é, quando é dito que os matemáticos não dão razão das suas “hipóteses”, ou princípios, tal pode significar, pelo menos, duas coisas.

A primeira pode ter a ver com uma mera descrição do normal funcionamento da matemática, uma vez que esta parte sempre de "axiomas", isto é, de algo evidente e dos quais não há prova alguma.

Por exemplo, dizer que um triângulo tem três lados é algo matematicamente evidente, pois é assim que o triângulo é. Talvez seja possível dar uma razão desta evidência, mas tal não a vai tornar mais evidente ou mais clara do que aquilo que ele já é em si.

Numa segunda interpretação do que é dito em 510c, pode-se afirmar que os matemáticos não dão qualquer razão do modo como usam o conhecimento matemático, já que o uso deste parece ser evidente, podendo haver um outro modo de usar tal conhecimento matemático.³⁵

Porquê usar o saber matemático para pensar figuras sensíveis? Não haverá outra maneira (verdadeira) de usar o conhecimento matemático?

Se é possível admitir que Platão não está a criticar o grau de dogmatismo da matemática, mas apenas a descrever a sua própria natureza "axiomática", e também talvez esteja a criticar o uso habitual do conhecimento matemático, então, o que quer Platão dizer em 511b, quando afirma que a dialéctica, ao contrário do entendimento matemático, faz das “hipóteses” não-princípios, mas hipóteses reais (τῶ ὄντι ὑποθέσεις³⁶)?

Fazer dessas “hipóteses” matemáticas “hipóteses” reais, não significa que se deva começar a tratar tais “hipóteses”, ou princípios, como algo dubitável e que devem ser provadas por algo indubitável.

Platão afirma apenas que movimento dialéctico executado relativamente a essas "hipóteses" matemáticas resulta num tratamento destas como sendo *verdadeiros* pontos de base para subir a outros objectos inteligíveis que existem no real, inclusive a ideia de bem. Daí que Platão afirme que a dialéctica faz dessas “hipóteses” não princípios, mas “hipóteses” reais (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις), pois o

³⁵ Como se verá mais à frente, haverá ainda uma terceira interpretação do "dar razão" às "hipóteses", que é consequência desta segunda interpretação, ou seja, consequência de um outro uso dado às "hipóteses" matemáticas por parte da dialéctica, sendo que esse outro uso das "hipótese" prende-se com um "dar razão" que estará ligado uma fundamentação ontológica dessas mesmas "hipóteses".

³⁶ 511a

inteligível não começa nem acaba nos objectos da matemática. Estes objectos não são o princípio e o fim do inteligível, ou seja, não são a totalidade do inteligível, pois há ainda muitos outros tipos de objectos inteligíveis a descobrir, cuja descoberta, contudo, depende do conhecimento dos objectos inteligíveis da matemática.

A razão pela qual Platão afirma que os géometras apenas sonham com “aquilo que é” (ὄνειρόττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν), em 533bc, tem a ver com o facto de aqueles se ficarem pelos objectos que dizem respeito à própria geometria e não compreenderem a verdadeira função desses objectos. Ao não compreenderem a verdadeira função dos objectos da geometria, deixam-nos imóveis (ἀκίνητοι), ou seja, deixam-nos no lugar de princípios, como se fossem a totalidade do inteligível e não são capazes de dar qualquer razão disso, sendo, pelo menos, dogmáticos quanto a este ponto.

A dialéctica, pelo contrário, não trata tais objectos da matemática como sendo os únicos elementos do inteligível, mas como pontos de partida para conhecer o resto do inteligível. Assim, a dialéctica remove as hipóteses da matemática (τὰς ὑποθέσεις ἀναποῦσα) do lugar de princípios do inteligível, não as deixando imóveis em tal lugar, tornando-as antes em auxiliares de subida até atingir o fim do inteligível, isto é, algo “não-hipotético”.

O termo “não-hipotético”, usado em 511b, não tem o sentido de algo completamente certo e auto-evidente, mas é apenas a negação do sentido que foi dado ao termo “hipótese”, também em 511b, isto é, a negação do sentido de posição basilar (uma “hipótese” real), para se iniciar uma subida. Assim, o termo “não-hipotético” apenas significa que se atingiu algo que não permite subir mais, que se atingiu o fim do inteligível, e não significa algo mais certo que as outras “hipóteses” que lhe proporcionaram acesso.

Atingido o fim do inteligível, compreende-se que existe uma condição de objectividade para todo o real, a ideia de bem, o que significa que o real é completamente racional e não é apenas a matemática que é racional.

Com isto, começa-se a perceber que o movimento dialéctico não é um movimento que procura a certeza, é um movimento que procura antes o todo, é fundamentalmente sinóptico. A dialéctica nega as “hipóteses” da matemática na sua suposta posição de princípios, porque há ainda mais para pensar, mas não pode pensar essas outras coisas sem se apoiar no conhecimento matemático. Há aqui um movimento de integração, um movimento que procura uma visão tendencialmente holística, e não um movimento que procura duvidar até alcançar uma certeza.

Com o vislumbre da ideia de bem permite reconhecer que é possível ter discussões racionais acerca de áreas onde antes parecia que apenas a opinião e o relativismo tinham lugar, como as áreas da política e da ética.

Descoberta a ideia de bem, trata-se, então, de passar a conhecer essas outras regiões do real a partir dos princípios de objectividade do bem, isto é, não a partir de um princípio dedutivo, mas a partir daquilo que é próprio a cada ideia e que a natureza de cada ideia impõe para ser conhecida, a partir do bem específico de cada ideia, sendo que, como se verá, a compreensão das noções matemáticas continua a estar presente no processo de conhecimento das outras ideias não matemáticas.

Trata-se agora de procurar fundamentar esta leitura não-dedutiva da dialéctica, começando tal fundamentação pela análise da famosa “Alegoria da caverna” em comparação com a “Metáfora da Linha Dividida”.

1.5. Leitura comparada entre a "Alegoria da Caverna" e a "Metáfora da Linha Dividida"

O Livro VII de *A República* é iniciado com uma metáfora à qual se costuma dar o nome de "Alegoria da Caverna", metáfora essa que vai desde 514a a 517a.

O objectivo desta nova metáfora, como se irá ver de seguida, é procurar dar uma imagem daquilo que foi descrito na "Metáfora da Linha Dividida". Assim, a metáfora da "Alegoria da Caverna" não é mais do que uma outra forma de ver as mesmas relações entre ser e pensar dadas pela descrição da linha dividida (embora agora a descrição pareça focar-se mais na caracterização alegórica dos objectos).

Que razões existem para que se defenda que ambas as metáforas procuram falar do mesmo?

Antes de se responder a esta pergunta, procura dar-se primeiro uma breve descrição da "Alegoria da Caverna".

Sócrates inicia o seu relato da "Alegoria da Caverna" descrevendo um cenário num interior de uma caverna onde se encontram prisioneiros acorrentados. Estes prisioneiros encontram-se acorrentados de uma maneira bastante específica, uma vez que se encontram presos de modo a que lhes seja impossível virar a cabeça. Dentro da caverna, para além da existência destes prisioneiros, encontra-se uma fogueira que arde por detrás dos prisioneiros. Entre a fogueira e os prisioneiros encontra-se um caminho

ascendente, sendo que ao longo deste foi construído um muro. O caminho com muro, que se encontra entre os prisioneiros e a fogueira, tem como fim possibilitar a passagem de outros homens que carregam estatuetas de animais e de outros objectos sem que esses homens que transportam tais objectos sejam vistos, fazendo com que apareçam apenas esses artefactos que os homens transportam por cima do muro. As sombras das estatuetas transportadas pelos homens são projectadas pela fogueira para a parede que se encontra em frente aos prisioneiros; ora, como os prisioneiros se encontram toda a vida aprisionados sem poder voltar a cabeça, a única coisa a que têm acesso é apenas às sombras das estatuetas.

Neste contexto bizarro, é inevitável que esses homens acorrentados julguem que as sombras das estatuetas são aquilo que há de mais verdadeiro no real, uma vez que nunca puderam ver mais nenhum outro tipo de objecto na sua vida, devido ao facto de não poderem mexer a cabeça.

Posto isto, imagine-se que alguém libertava um dos prisioneiros e o obrigava a voltar-se para as estatuetas cujas sombras estavam a ser projectadas na parede da caverna.

É bastante provável que esse prisioneiro acabado de libertar não acreditasse que tais estatuetas não são tão reais como as sombras projectadas na parede, por ter passado toda a sua vida apenas percebendo as sombras daquelas. A nova revelação do novo objecto acabaria por fazer com que o prisioneiro quisesse voltar para junto das sombras, pois julgá-las-ia mais seguras, uma vez que foi aquilo a que se acostumou a conhecer.

Após ter-lhe sido dado a conhecer as estatuetas, o prisioneiro seria retirado da caverna para que lhe fosse apresentado o mundo exterior a esta. Este exterior da caverna, segundo a descrição de Sócrates, é composto por objectos com um carácter oposto aos que se encontram na caverna, pois na caverna existem sombras e estátuas, enquanto que no exterior da caverna existem as próprias coisas reais que os objectos na caverna imitam, tal como animais reais, árvores reais, em vez das estátuas destes, e o verdadeiro sol, em vez da fogueira.

Uma vez chegado ao exterior, o prisioneiro teria dificuldade em habituar-se à luz do verdadeiro sol, tendo que começar por observar o mundo exterior a partir dos reflexos das coisas reais na água e as sombras dessas mesmas coisas reais. Após ter passado por esta habituação ao novo mundo que lhe era apresentado, o prisioneiro seria, então, capaz de ver as coisas reais e até mesmo olhar de frente para o próprio sol. Concluída a percepção da totalidade do mundo exterior com a visão do sol, o prisioneiro

procuraria voltar para junto dos seus pares para lhes chamar à atenção de que eles viviam numa percepção do real pouco fundada ontologicamente e bastante ilusória, ao acreditarem que as sombras do interior da caverna são aquilo que há de mais real, quando na realidade existe um mundo exterior à caverna com as verdadeiras coisas.

Após esta descrição da “Alegoria da Caverna”, volta-se a perguntar: o que há de semelhante entre a "Alegoria da Caverna" e a "Metáfora da Linha Dividida"?

No que diz respeito aos objectos que são dados a conhecer ao prisioneiro que é libertado, tanto a "Alegoria da Caverna" como a "Metáfora da Linha Dividida" contêm o mesmo número de espécies de objectos, que são cinco.

A "Metáfora da Linha Dividida" apresenta, na sua descrição, as imagens dos objectos visíveis (os objectos da primeira secção), os objectos visíveis propriamente ditos que são copiados por aquelas imagens (os objectos da segunda secção), as “hipóteses (matemáticas)” (os objectos da terceira secção), as ideias e o primeiro princípio (os objectos da quarta secção).

Quanto à Alegoria da caverna, fazem parte dela os seguintes objectos: as sombras projectadas na parede da caverna, as estatuetas cujas sombras são projectadas na parede da caverna, as sombras das coisas reais do mundo exterior à caverna, as próprias coisas reais que existem no exterior e o próprio sol.

Uma vez que ambas as metáforas incluem o mesmo número de espécies de objectos e como uma metáfora é imediatamente seguida pela outra, apesar de estarem em livros diferentes da mesma obra, será que isso significa que Platão quis fazer com que ambas dissessem a mesma coisa, só que a partir de expressões diferentes?

Não será necessário um argumento para responder a esta última pergunta, pois o próprio Platão faz questão de afirmar, no final da sua digressão sobre os prisioneiros da caverna e a sua "viagem" de libertação, que tudo o que foi dito nessa metáfora se deve aplicar ao que foi dito anteriormente relativamente ao mundo visível e ao mundo inteligível (517a-b).

Ora, tudo o que foi dito anteriormente relativamente a esses dois mundos descritos pela "Alegoria da Caverna" inclui exactamente a própria "Metáfora da Linha Dividida", pois, esta metáfora trata especificamente da natureza desses dois mundos e os tipos de pensamento que lhe têm acesso.

Também em 517a-b, Platão afirma ainda que o mundo visível deve ser comparado com a caverna e o mundo inteligível deve ser comparado com o mundo exterior à caverna.

Tendo sido dada esta ajuda a partir do próprio texto, parece tornar-se válida a comparação entre os objectos que estão presentes na "Metáfora da Linha Dividida" e os objectos que são mencionados na "Alegoria da Caverna".

Fazendo agora a correspondência entre os objectos destas duas metáforas, aquilo que no interior da caverna corresponde às imagens do mundo visível na linha dividida (primeira secção do visível) são as próprias sombras projectadas na parede da caverna. As estatuetas que estão no interior da caverna correspondem aos objectos que são imitados pelas imagens do mundo visível, ou seja, àqueles que correspondem à segunda parte da secção visível da linha³⁷.

Quanto ao inteligível, as sombras das coisas reais, que se encontram no exterior da caverna, correspondem às hipóteses matemáticas ou ideias matemáticas que são os objectos inteligíveis da terceira secção da linha dividida³⁸, e as coisas reais

³⁷ Para um melhor compreensão dos objectos da πίστις e da εἰκασία e a sua relação com o cenário do interior da caverna, ver: P. S. CORINNE, "εἰκασία and πίστις in Plato's cave allegory", *Classical Quarterly*, London, 71 (1977), pp. 127-138.

³⁸ É possível contestar esta leitura da "Alegoria" relativamente às sombras e reflexos no exterior da caverna, afirmando que essas sombras e reflexos não são as próprias ideias da matemática, mas antes os desenhos que os géometras, por exemplo, fazem acerca dessas ideias ("(...) les ombres et reflets ne sont pas "réalités mathématiques" mais bien les figures dont se servent les mathématiciens et tous ceux qui pensent dianoétiquement"/"(...) as sombras e reflexos não são "realidades matemáticas", mas as figuras de que os matemáticos se servem e todos aqueles que pensam dianoeticamente.", M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, p. 290; ver também F. M. CORNFORD, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (II.)*, *Mind*, New Series, Vol. 41, No. 162 (Apr., 1932), p. 173). Esta interpretação das sombras e reflexos exteriores como figuras matemáticas sensíveis parece ganhar força com a qualificação que Platão faz em 510e sobre as coisas que os matemáticos desenham (γράφουσιν), afirmando que tais desenhos são como sombras e reflexos na água (ὥν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν).

Se essas sombras e reflexos exteriores são apenas figuras sensíveis, então, por que é que Platão os coloca no exterior da caverna? A saída da caverna parece marcar uma mudança de domínio completamente radical. Pressupor que no exterior da caverna ainda há algo de sensível, é incluir o sensível na região do inteligível. Classificar o pensamento dianoético como "cego" relativamente às ideias matemáticas (ou relativamente ao seu conteúdo) leva a questionar o porquê de Platão colocar tal pensamento já na secção inteligível da linha. Se se considerar que o pensamento dianoético tem como seu objecto fundamental figuras sensíveis, então, por que não colocá-lo apenas no sensível?

É certo que Platão afirma que os matemáticos recorrem a figuras visíveis (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι), mas também afirma que os matemáticos não pensam acerca dessas imagens, mas antes acerca daquelas com que elas se assemelham (οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε (510d)) e essas figuras visíveis assemelham-se às "hipóteses" das quais os matemáticos partem, que são o próprio triângulo, a própria diagonal e etc., isto é, as ideias matemáticas.

O pensamento dianoético não parte das figuras visíveis, mas parte de "hipóteses" (ἐξ ὑποθέσεων), que são objectos já inteligíveis, e é devido a este ponto de partida inteligível que leva Platão classificar tal pensamento dianoético como parcialmente inteligível na linha, colocando-o, na alegoria, no exterior da caverna. O objecto principal dos matemáticos são as ideias matemáticas, mesmo que auxiliarmente se faça uso da mediação de figuras visíveis para falar de tais objectos.

Se as sombras fora da caverna não são ideias, então, para fazer jus à descrição do movimento do pensamento dianoético, seria necessário que o prisioneiro ao sair da caverna olhasse primeiro para as próprias coisas no exterior, pois seria aí que constariam as ideias matemáticas, uma vez que é delas que

propriamente ditas, que também se encontram no exterior da caverna, correspondem àquilo que Platão chamou de ideias (provavelmente todas as que são não-matemáticas) no quarto e último segmento da linha.

O sol não é mais do que aquilo a que Platão chamou "primeiro princípio de tudo", isto é a ideia de bem. Esta ideia aparece mais uma vez representada como o sol, como aquilo que organiza, lá do alto da sua transcendência, todo o real inteligível.

Sendo que por agora o foco deste trabalho é tentar compreender a natureza das "hipóteses" de que a dialéctica faz uso e relação entre as "hipóteses" e o modo como a dialéctica faz uso das mesmas, procurar-se-á, doravante, compreender o que Platão pretende dizer quando parece afirmar que as "hipóteses" matemáticas são como sombras ou reflexos nas águas das ideias (das coisas reais que estão no exterior da caverna).

Se for possível compreender o que Platão entende pela natureza do objecto sombra da espécie do visível e se a analogia entre a sombra do visível e a sombra do inteligível for possível, então, no Livro X de *A República*, parece encontra-se uma possível solução para este problema.

parte o movimento do pensamento dianoético, e, só depois, o prisioneiro olharia para as sombras. Mas não é isto que acontece. Acabado de sair da caverna, o prisioneiro olha para o primeiro objecto inteligível mais acessível, que são as sombras e reflexos na água, isto é, as ideias matemáticas (que serão também aquelas primeiras a conhecer para uma propedêutica relativamente ao acesso ao inteligível, como se verá).

Quanto às figuras visíveis da matemática, essas, de certo modo, não se encontram explícitos na "Alegoria", pois pertencem à espécie de objectos que estão no interior da caverna. Daí que Platão classifique as figuras visíveis como sombras e reflexos nas águas, pois são imagens sensíveis, embora as figuras visíveis da matemática não sejam imagens que imitam os objectos da πίστις. Resumindo, as figuras sensíveis da matemática não se encontram explícitas na "Alegoria", porque o matemático não as pensa, não é o seu objecto primeiro.

Para além do que foi dito, é possível recorrer à evidência textual para tentar provar que as sombras e reflexos no exterior da caverna são de facto ideias matemáticas.

Em 532c, Platão retoma volta a descrever as sombras e reflexos que se encontram no exterior da caverna como sendo algo de "divino" (τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς). Tendo em conta esta qualificação das sombras e dos reflexos do exterior da caverna como algo divino, parece um bocado estranho pensar que Platão se está a referir a figuras visíveis que se encontram ao nível do visível e que têm sempre algum grau de imperfeição. Aquilo que é "divino" é perfeito, ou seja, é algo que só convém a uma ideia, não a algo que possa ser feito pelo o homem. Como se pode ver no *Banquete* 208a, Platão refere-se ao divino como sendo "sempre o mesmo" (τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον) e, mais à frente no mesmo diálogo, em 211e, refere-se à própria ideia de belo como sendo "divina" (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν); ou seja, não parece ser absurdo considerar que Platão se refira, aqui na "Alegoria", às ideias matemáticas como "sombras divinas", uma vez que ele parece ligar o adjectivo divino para qualificar ideias, como pode ser verificado no caso do *Banquete*.

A qualificação de "divino" presente em 532c parece ser quase uma analogia com aquilo que é dito relativamente às figuras visíveis em 510e. Nesta última, as figuras visíveis, feitas pelos homens, são meramente sombras e reflexos, sem serem qualificadas de divinas, mas em 532c, o prisioneiro, no exterior da caverna, encontra essas figuras já na sua perfeição, ou seja, encontra já as próprias "sombras e reflexos divinos", isto é, as próprias ideias matemáticas, pois todo o matemático quer na realidade pensar esses reflexos e sombras divinos e não as outras visíveis.

Uma das principais discussões do Livro X de *A República* é acerca da natureza da mimese. O tratamento ontológico da questão da mimese é feito de um modo muito parecido com o da "Metáfora da Linha Dividida".

Sócrates, no Livro X, fala de três espécies de objectos que têm diferenças ontológicas entre si. Começando por dar o exemplo da cama, Sócrates afirma que existe a verdadeira cama, ou seja, a ideia de cama, seguida da cama sensível, feita pelo marceneiro e, por último, existe a cama enquanto imagem de uma pintura feita pelo pintor (597b). Estas três espécies de cama assemelham-se aos objectos descritos em três das quatro secções da linha dividida, pois a cama do pintor corresponde à secção das imagens visíveis da primeira secção da linha, a cama do marceneiro corresponde aos objectos visíveis da segunda secção da linha, sendo que a ideia de cama corresponde aos objectos da quarta secção. A secção que fica a faltar na comparação entre as secções da linha dividida e as várias espécies ontológicas de cama apresentadas é a terceira secção da linha, que diz respeito ao entendimento e às "hipóteses" matemáticas.

Apesar dessa terceira secção estar em falta, procurar-se-á conhecê-la à luz daquilo que for dito relativamente ao objecto da mimese que corresponde à primeira secção da linha dividida.

Após a enumeração das várias espécies ontológicas de cama possíveis, Sócrates inicia a sua análise sobre a natureza da mimese, isto é, sobre a natureza da imagem, que relativamente ao exemplo dado pelas várias camas, corresponde à cama do pintor (598a).

As críticas de Sócrates resumem-se, essencialmente, ao seguinte: o imitador é capaz de produzir um determinado objecto, mas sem conhecer nada de verdadeiro acerca do objecto que produziu, pois, o pintor imita a cama do marceneiro e não a verdadeira cama, que é a ideia de cama.

Como é que tal é possível? Produzindo apenas uma pequena porção de cada coisa (598b), ou seja, captando apenas um certo aspecto da coisa sensível, o imitador transforma esse certo aspecto de forma a dar a aparência que conhece a totalidade da coisa sensível imitada.

Por exemplo, um escritor de romances, ao escrever passagens sobre assuntos de medicina, durante a narrativa da sua obra, pode dar a aparência de que conhece a essência do assunto que está a expor, pode dar a aparência de que conhece realmente algo sobre medicina, tal como um pintor que pinte um carpinteiro em pleno ofício pode dar a entender que ele próprio percebe algo acerca do ofício do carpinteiro.

Com o que foi dito relativamente à mimese também é possível compreender um pouco mais sobre o que Platão quer dizer com o "pensamento" denominado por εἰκασία.

A εἰκασία é um "pensamento" acerca de imitações do real sensível (imitações dos objectos da segunda secção da linha dividida), mas tais imitações não se esgotam em sombras e reflexos na água. Estas sombras e reflexos na água têm também um sentido metafórico. As imitações do sensível a que Platão também se refere são as produções artísticas do seu tempo. A εἰκασία, ao ter também estas últimas por objecto, acaba por ser considerada, por Platão, como um "pensamento" acrítico que toma tais obras de arte como sendo autonomamente possuidoras e doadores de verdades, mesmo que essas obras de arte não sejam mais do que manifestações particulares (semelhanças) oriundas de um outro objecto também ele infundado quando tomado por si, que é o objecto da πίστις.

Posto isto, percebe-se que a εἰκασία é uma visão particular de algo também particular (que é o objecto da πίστις), carecendo da visão completa da essência de uma coisa, pois esta só pode ser dada pela intelecção da ideia.

Daí que Platão se refira à mimese do seguinte modo:

πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστὶν καί, ὥς ἔοικεν, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἐκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἶδωλον. (*A República* 598b)

"A mimética está muito longe da verdade e, assim parece, é essa a causa de representar tudo, porque apreende algo pequeno de cada coisa e isso é uma imagem."

Mas o que tem o imitador e a imitação a ver com a visão que o matemático tem do inteligível?

Tal como aquele que vê acriticamente a obra de arte do imitador toma uma porção da realidade visível (isto é, a imagem) como sendo a realidade toda, (e podendo até dar mesmo a acreditar que conhece a realidade através daquilo que é produzido pela arte de imitar), também o matemático, que faz uso do entendimento, pensa ter chegado ao grau último do real, quando na realidade apenas captou um certo (pequeno) aspecto da realidade inteligível. Assim, quando Platão procura dar a entender que os objectos da matemática são sombras, mais não quer dizer que o matemático tem uma visão de uma pequena porção do inteligível, embora possa pensar que é uma visão de todo o inteligível.

Contudo, essa porção do inteligível captada pelo matemático parece reflectir um certo aspecto do resto do inteligível, uma vez que Platão afirma que os objectos relativos dessa porção do inteligível captada pelos matemáticos são "sombras" e "reflexos na água", ou seja, essa porção captada pelo matemático parece reflectir algo do resto do inteligível, mas de forma abstracta, ou seja, no que diz respeito ao seu aspecto formal.

Voltando ao Livro VII de *A República*, já depois da narração da "Alegoria da Caverna", encontra-se uma passagem onde Platão refere o tipo de percepção que o matemático tem do real:

αἱ δὲ λοιπαί, ἅς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτης ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν (*A República* 533c-b)

"As restantes que dissemos apreender algo da entidade (τοῦ ὄντος τι) - a geometria e as que são semelhantes a esta -, vimos que sonham com aquilo que é (περὶ τὸ ὄν), sendo incapazes ter uma visão acordada."

Platão afirma, nesta passagem, que o matemático, aquele que faz uso do entendimento, já apreende algo da entidade, do ser, mas como é a apreensão de apenas *algo* e não de tudo, tal apreensão acaba por ser apenas um "sonho" ou imagem (sombras e reflexos na água) acerca da estrutura do ser do domínio do inteligível, pois apreende apenas uma pequena dimensão deste, escapando-lhe o conteúdo que diz respeito à essência de cada ideia não-matemática.

O matemático não consegue ver o inteligível de forma acordada, porque não ultrapassa o domínio das suas "hipóteses" matemáticas (das ideias matemáticas), não chegando a compreender finalmente que não é apenas a matemática que pode ser pensada racionalmente, mas também todas as outras coisas relativas a outros domínios podem ser pensadas racionalmente se se captar a sua essência (ideia) respectiva.

O matemático capta o real sensível sob a forma de imagem (matematizada), ou seja, transforma aquele numa cópia das ideias matemáticas. Contudo, esta visão matematizada do sensível não capta a essência das coisas sensíveis, pois, estas são algo não matemático.

As ideias matemáticas podem não captar a essência das coisas sensíveis quando se direccionam para elas, mas, por outro lado, podem auxiliar a um outro tipo de visão

que pode captar a essência dessas coisas sensíveis, uma vez que matemática ao oferecer um pensamento baseado no número, na medida, no limite e na proporcionalidade, por exemplo, acaba por fornecer, com isso, um certo conhecimento das estruturas formais das ideias não matemáticas, sendo que o conhecimento acerca dessas estruturas formais pode servir de mediação para que essas ideias não matemáticas sejam dadas a conhecer naquilo que são em si mesmas.

Como os matemáticos não têm consciência disto, ou seja, não têm consciência que os seus objectos revelam verdades acerca da estrutura formal do ser eidético, então, encontram-se num estado de sonho relativamente à natureza estrutural da entidade, uma vez que a apreendem sem saber que a apreendem.

A ideia matemática considerada de forma isolada do resto do inteligível, como faz aquele que usa apenas o entendimento, não passa de uma visão abstracta e partida (uma vez que são várias as ciências matemáticas) do próprio inteligível. É como se fosse uma visão apenas formal das outras ideias, mas desprovida do conteúdo das outras ideias. Daí que Platão compare as ideias da matemática a sombras e reflexos, pois essas ideias da matemática dão apenas as "silhuetas" da verdadeira visão concreta do inteligível, das coisas reais que estão no exterior da caverna. As ideias matemáticas dão os "contornos" das ideias não matemáticas, dão uma pequena porção do inteligível, mas, enquanto consideradas apenas em si mesmas, as ideias matemáticas não podem dar o conteúdo das outras ideias não matemáticas.

Pensar de modo imediatamente matemático é pensar apenas a quantidade, o limite, a medida ou a proporcionalidade em si mesmas. Tal modo de pensar é apenas uma visão do inteligível que é apenas um sonho, uma visão abstracta ou formal das estruturas e relações eidéticas das ideias não matemáticas. É ver apenas sombras e reflexos nas águas destas últimas.

A visão bela, viva e concreta do inteligível, isto é, a visão das verdadeiras coisas que estão no exterior da caverna, surge quando se compreende a matemática das ideias não matemáticas. A visão real do inteligível é conseguir ver a quantidade, o limite, a medida e as relações de proporcionalidade das ideias não matemáticas, ou seja, é conseguir ver o que cada uma destas é em si mesma. Esta visão já não é apenas uma visão formal do inteligível, mas é antes uma visão do formal e do conteúdo.

As ideias matemáticas não passam de sombras quando comparadas com aquilo que realmente interessa ao dialéctico, que são as outras ideias não matemáticas. Contudo, a compreensão destas últimas não dispensa o conhecimento matemático, logo,

a compreensão de tais ideias não matemáticas acaba por se dar na “junção” das sombras, das formas, com aquilo que cada uma das ideias não matemáticas é em si mesma, do seu conteúdo.

Com esta interpretação não se quer afirmar que as ideias matemáticas não têm essência, mas quer-se antes dizer que a sua essência tem uma certa especificidade, pois permite o início do conhecimento das outras ideias não matemáticas. Daí que Platão diga que os matemáticos sonham apenas com o inteligível, pois ao ficarem na imediatez da matemática, direccionando-a para o inteligível, acabam por não compreender a verdadeira utilidade da matemática, permanecendo na incompreensão de que o inteligível é muito maior do que a sua dimensão meramente matemática.

Ver as ideias matemáticas como auxiliares para pensar ideias não matemáticas é ver um real eidético de modo verdadeiramente acordado, é ver a verdadeira vida do mundo inteligível, ou seja, é ver as verdadeiras coisas que estão de fora da caverna e não apenas as suas sombras, é ver forma (matemática) e conteúdo (aquilo que as ideias não matemáticas são em si) juntos e não apenas formas.

Mas, para já, como ainda não se provou que o sentido do termo "hipótese" ligado à quarta secção da linha dividida deve ser lido no sentido matemático, sendo que estas conjecturas formuladas neste capítulo de nada valem, enquanto tal prova não for feita.

Torna-se, portanto, necessário procurar mostrar que o termo "hipótese", ligado à quarta secção da linha dividida, não deve ser entendido como uma “hipótese” qualquer, ou seja, a dialéctica não parte de uma hipótese qualquer para conhecer as ideias não matemáticas e a ideia de bem, mas parte das próprias ideias da matemática tratadas como pontos de apoio e degraus, como ὑπο-θέσεις, para conhecer o resto do inteligível. Assim, trata-se agora de procurar provar que o caminho para conhecer as ideias não matemáticas e a ideia de bem não é um caminho completamente aleatório, cuja sorte levaria a tal fim, mas é antes um caminho que está essencialmente ligado a uma certa forma correcta de compreender as ideias matemáticas.

1.6. As “hipóteses” da matemática e o conhecimento da ideia de bem

Até agora procurou-se compreender a relação da matemática com as ideias de outros domínios a partir da imagem metafórica dada pela chamada "Alegoria da Caverna", onde se interpretou o estatuto das ideias matemáticas como sendo a

“representação” formal e vazia de conteúdo das outras ideias não matemáticas, uma vez que as sombras e reflexos nada mais mostram que um lado abstracto da coisa que reflectem. Tal como o pintor que pinta a cama, só consegue pintar uma certa perspectiva da cama e não a cama toda, também o matemático só capta parte daquilo que diz respeito à natureza estrutural da entidade, sendo necessário um outro modo de ver o real para se apreender o inteligível de forma concreta.

Se esta análise estiver correcta, então, a leitura do termo "hipótese", em 510b e 511b, como degraus e pontos de apoio, ligado ao processo dialéctico descrito na "Metáfora da Linha Dividida", teria que ser tomado no mesmo sentido que lhe é dado em 510c, ou seja, como sendo ideias matemáticas.

Assim, as “hipóteses” de que o dialéctico faz uso para conhecer o primeiro princípio de tudo não são umas "hipóteses" quaisquer, isto é, não é um qualquer ponto de partida arbitrário que leva até à ideia de bem, mas há antes um ponto de partida dialéctico determinado para se alcançar o primeiro princípio de tudo e também as outras ideias não matemáticas.

Partindo desta tese, faria sentido interpretar a metáfora de tais objectos matemáticos enquanto sombras, como algo que apenas indica uma certa estrutura formal das outras ideias não matemáticas. Cada disciplina da matemática não seria mais do que uma certa visão ainda abstracta de uma certa estrutura formal ou relacional das outras ideias não matemáticas.

Mas tudo o que está aqui a ser afirmado, até ao momento, não passa de mera especulação, uma vez que não foi dado nenhum comprovativo textual que permita assegurar a verdade de tais interpretações, sendo necessário procurá-las e enquadrá-las com o que foi dito.

Na continuação do Livro VII de *A República* 521c, Platão inicia a indagação acerca daquilo que pode voltar a alma da realidade mutável do sensível, para a verdadeira realidade, o inteligível:

τί ἂν οὖν εἴη, ὃ Γλαύκων, μάθημα ψυχῆς ὀλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν; (*A República* 521d)

"Qual será a ciência que arrasta a alma desde aquilo que devém até aquilo que é?"

Tal ciência exerceria:

ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι. (*A República* 521c)

"um voltar da alma a partir dum dia nocturno em direcção ao verdadeiro, sendo elevada até à entidade, que diremos ser a verdadeira filosofia."

A partir destas passagens, percebe-se que Platão procura uma ciência que eleve a alma desde a realidade devenida do sensível (o dia nocturno do interior da caverna) até à realidade imutável do inteligível (o verdadeiro dia do exterior da caverna), que é aquilo que é - τὸ ὄν.

Tal ciência que tem a capacidade de elevar a alma desde o mutável para o imutável tem que oferecer uma certa facilidade transitiva entre esses dois modos de ser do real, caso contrário, se essa ciência não oferecer essa facilidade transitiva entre esses dois modos de ser, nunca poderá arrastar a alma de um lado para o outro.

Como foi visto na “Metáfora da Linha Dividida”, aquilo que parece ter uma transitividade evidente entre domínio do inteligível e do sensível são as várias disciplinas da matemática e as suas ideias correspondentes. Como foi visto anteriormente, o matemático parte de uma "hipótese", de uma ideia matemática, para voltar a vê-la, de novo, através do raciocínio executado relativamente a alguma figura matemática sensível. Neste sentido, a matemática mostra-se como algo que parece possibilitar facilmente uma certa passagem do inteligível ao sensível e deste de novo ao inteligível. Também na digressão sobre as várias disciplinas da matemática: a aritmética, a geometria, a estereometria, a música e a astronomia (que se inicia em 522c e termina em 531c), se pode verificar que todas elas têm como objectivo elevar a alma a indagar pela entidade, se forem usadas correctamente.

Após a digressão sobre as várias disciplinas da matemática, Platão afirma o seguinte:

οἶμαι δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῇ ταῦτα ἣ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα. (*A República* 531c-d)

"Julgo, disse eu, se o percorrer metódico disso tudo [das ciências matemáticas] atingir a comunhão e o que há de parentesco entre elas e concluir essas afinidades nelas, então ao

querermos ocupar-nos delas mesmas [acabamos por] ganhar algo e [termos] trabalhado duramente não [terá sido] inútil, se não, será inútil."

Ao compreender-se o que todas as ciências matemáticas têm em comum, atinge-se o objectivo descrito atrás, que é elevar a alma até à região do inteligível.

Mas esta compreensão unitária da matemática é apenas o prelúdio da dialéctica, pois o dialéctico não se deve ficar apenas pela compreensão intelectual daquilo que todas estas ciências matemáticas têm em comum, mas deve também ter a capacidade de superar a regionalidade de uma dada ciência, neste caso, a da matemática, e perceber que o real, nos seus diversos domínios, é todo pensável de modo racional. Contudo, para atingir o conhecimento das ideias não matemáticas, é necessário usar como auxiliares as ideias matemáticas ou os conhecimentos que se adquirem a partir destas.

A imagem dada por Platão relativamente àquele que ultrapassa a imediatez da matemática, é uma imagem de quem vê a própria realidade viva, ou seja, deixa de ver o real imediatamente matematizado, mas passa a ver as essências que dizem respeito à realidade sensível, ou seja, passa a ver as ideias não matemáticas:

οὐκοῦν, εἶπον, ὃ Γλαῦκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἢ τῆς ὀψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ τὰ ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει (...). (*A República* 532a-b)

"Portanto, ó Gláucon, disse eu, isto é já a própria ária que a dialéctica executa. A faculdade da visão imita a realidade inteligível, ou seja, aquilo que dissemos é que [aquela] procura ver já os próprios animais, os próprios astros e terminando no próprio sol. Do mesmo modo, quando alguém, usando a dialéctica, sem se servir, de qualquer modo, dos sentidos, através da razão, procura atingir o que é próprio (αὐτὸ ὃ ἐστιν) de cada coisa e não desiste antes de inteligir o que é o bem em si, sendo neste mesmo onde se dá o fim do inteligível (...)."

O estudo adequado da matemática dá acesso a um novo modo de pensar que acede àquilo que cada coisa é (αὐτὸ ὃ ἐστιν ἕκαστον), pois a conhecimento obtido pelo

estudo das matemáticas permite a mediação que oferece a passagem à pensabilidade de qualquer essência, como parece demonstrar esta passagem da *República*.

Neste sentido, torna-se possível, por exemplo, ver os próprios animais, isto é, torna-se possível compreender a ideia de animal enquanto algo que é *um* e que, ao mesmo tempo, contém em si um certo *número* de ideias de espécies animais, ou seja, torna-se possível compreender que ela tem um *limite* determinado no que diz respeito à estrutura interna do seu ser. Esta compreensão do animal feita desta forma é uma compreensão naquilo que diz respeito à sua *essência* e tal só se torna possível porque no fim do estudo da matemática, se adquiriu a compreensão do que é o *número* e do que é o *limite*, por exemplo, sendo que essa compreensão é agora passada para outros domínios não matemáticos, funcionando como mediação da doação da essência de outro tipo de natureza não matemática³⁹.

Mas se o conhecimento matemático transposto para outros domínios parece permitir o conhecimento da essência de cada coisa, então, para que serve subir a um primeiro princípio?

A função do primeiro princípio, isto é, da ideia de bem não é a de dar a conhecer o conteúdo de cada ideia. Se Platão quisesse dar essa função à ideia de bem, então, nunca poderia pôr, na sua "Alegoria da Caverna", aquele que sai da caverna a olhar para as sombras e para as coisas sem antes olhar primeiro para o sol.

Se o conteúdo de uma determinada ideia só pode ser dado após o conhecimento do bem, então, não há nenhum *processo* ascendente que dá acesso ao próprio bem, não haveria ponto por onde se começar, sendo que o primeiro conhecimento acerca do inteligível teria de ser imediatamente o do próprio bem em si⁴⁰.

³⁹ Contudo, não é ainda a altura de explicar mais pormenorizadamente esta compreensão da ideia, sendo que cabe ao Capítulo 4 deste trabalho essa explicação.

Com esta breve explicação da relação de noções matemáticas com a ideia animal (ideia não matemática) espera-se que tenha ficado mais claro aquilo que se quis dizer anteriormente ao identificar-se metaforicamente as ideias da matemática com as sombras do exterior da caverna. O número e o limite, por exemplo, são algo que está presente em todas as ideias, logo, podem ser considerados como sendo algo que faz parte da estrutura formal de qualquer ideia. Assim, ao serem apreendidos por si, sem serem ligados a mais nada, acabam por ser uma visão que reflecte algo relativo às outras ideias, mas que não refere nada sobre essas outras, enquanto se ficar nesse isolamento matemático, pois são apenas um aspecto formal dessas outras ideias. Daí que Platão tenha considerado as ideias matemáticas como sendo sombras e reflexos das outras ideias não matemáticas, pois, as ideias matemáticas, quando apreendidas apenas por si, são como que uma visão formal de tudo o resto, são forma sem conteúdo, isto é, são sombra.

⁴⁰ É certo que Platão afirma que a ideia de bem é aquilo que permite que se conheça, como foi visto atrás, mas tal parece estar ligado aos efeitos da ideia de bem no inteligível (o facto de causar uma certa ordem) e não tanto a uma necessidade de conhecê-la primeiramente e depois às outras. A ideia de bem

Assim, seria inútil Platão indicar, por exemplo, a matemática como sendo aquela ciência que arrasta a alma do sensível para o inteligível, pois, ou a matemática teria de ser o próprio bem, ou, então, não sendo o próprio bem, seria incapaz de conduzir ao inteligível através dos seus próprios objectos, pois estes seriam inapreensíveis, antes de se conhecer o próprio bem, o que condenaria a alma permanentemente ao sensível.

Ora, a matemática não é o próprio bem, pois, concluídos os estudos matemáticos, Platão afirma, claramente, embora metaforicamente, que o prisioneiro libertado da caverna encontra-se ainda no domínio das sombras (532bc) e não a olhar para o sol, para o bem. Assim, é possível concluir que há apreensão de essências (neste caso, da matemática) sem se conhecer ainda a ideia de bem, logo, a ideia de bem não tem como função dar o conteúdo essencial das ideias⁴¹.

Mas qual o caminho que leva ao conhecimento da ideia de bem?

Quando Gláucon finalmente pergunta a Sócrates como se processa a própria dialéctica que poderá levar ao conhecimento da ideia de bem, Sócrates nega-se a explicar, afirmando que Gláucon não seria capaz de o seguir, pois já não se trataria de ver a imagem do que se está a falar, mas a própria verdade.

Embora Sócrates se recuse a descrever especificamente a dialéctica, acaba por revelar qual o único caminho que leva até à ideia de bem:

οὐκοῦν καὶ ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπείρῳ ὄντι ὧν νυνδὴ διήλθομεν, ἄλλη δὲ οὐδαμῇ δυνατόν; (*A República* 533a)

"Pois, porque apenas o poder dialéctico [é capaz] de revelar [o bem] no que é experiente [nas ciências matemáticas] que percorremos agora, não sendo possível outro [meio].

Como se pode ver nesta passagem, só aquele que é experiente nas ciências matemáticas enumeradas atrás, pode alcançar, através do poder da dialéctica, a própria ideia de bem.

Mais uma vez, a matemática surge com um papel determinante para o conhecimento do inteligível, e, no presente caso, encontra-se como aquela ciência que é *necessária* aprender para se alcançar a ideia de bem.

fornece a "luz" que permite ver as coisas e é por causa dessa luz que se pode começar conhecer o inteligível antes de se atingir a ideia de bem.

⁴¹ Quanto à derradeira função da ideia de bem, para aquele que procura conhecê-la, a resposta só será dada na secção 1.8 deste capítulo.

Durante a digressão matemática do Livro VII (526e), Sócrates afirma que está a analisar a aritmética e a geometria com o fim de encontrar algo nelas que ajude a ver mais facilmente a ideia de bem (πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾶον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν). A astronomia (530bc) deve ser estudada para tornar útil (χρήσιμος) a parte “sensata” (φρόνιμος) da alma, ou seja, a astronomia parece ser estudada com vista ao bem da alma, logo, também ajudará a compreender o que é o bem. Quanto à música (531c), esta também deve contribuir para a procura do belo e do bom (πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν), através do estudo dos números harmónicos.

Na “Alegoria da Caverna” também parece haver uma alusão metafórica relativamente à contribuição da matemática para o conhecimento da ideia de bem. Se a leitura das sombras e reflexos exteriores como ideias matemáticas estiver correcta, então, estas ideias são as únicas que permitem mostrar indirectamente a ideia de bem.

O prisioneiro, ao fim de algum tempo de habituação à luz, no exterior da caverna, consegue ver finalmente o próprio sol, não a partir da sua imagem na água ou noutros sítios (οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ’ ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ), mas já no seu próprio lugar.

Platão, em 516b, parece dar a entender que a única maneira de ver a ideia de bem, antes de se poder vê-la em si mesma, é a partir dos reflexos dessa mesma ideia na água, ou seja, a partir dos objectos da matemática, sendo que estes, ao serem comparados com reflexos na água, acabam por mostrar indirectamente a ideia de bem⁴².

Com o que foi dito, parece ser possível concluir que a compreensão adequada da matemática acaba por ser constitutiva do movimento dialéctico que ajuda a elevar a alma até à própria ideia de bem, daí que seja dito que a dialéctica se apoie nesses objectos matemáticos e faça deles degraus e pontos de apoio para se lançar até ao primeiro princípio, como é referido na “Metáfora da Linha Dividida”.

Contudo, não é só a matemática que desempenha um papel gnosiológico no processo de conhecimento do bem, pois, Platão também fala de um “poder da dialéctica” que parece ter a capacidade de transcender a imediatez regional de cada área do saber, fazendo uso dos mesmos para atingir o seu objectivo. Todavia, será dito mais à frente aquilo em que consiste este “poder da dialéctica”.

Assim, parece ficar comprovado que o sentido do termo “hipótese”, relativamente à quarta secção da linha dividida, tem um sentido relativo aos objectos

⁴² No *Filebo* é dito que a ideia que melhor permite compreender a ideia de bem é a ideia de medida.

inteligíveis da matemática, pois o caminho que leva até à ideia de bem passa por aquele que compreende as ciências matemáticas não havendo outro caminho possível, logo, as “hipóteses” das quais parte a dialéctica para atingir esse princípio de tudo não podem ser outras que aquelas que dizem respeito aos objectos inteligíveis da matemática, daí que seja dito que estes são tratados como *ὑπο-θέσεις*, pela dialéctica.

Se a aritmética e a geometria, por exemplo, devem ser estudadas de forma a tornar mais fácil o conhecimento da ideia de bem, então, é porque são tratadas como saberes e não como hipóteses dubitáveis. Se aquelas disciplinas da matemática fossem usadas apenas como hipóteses dubitáveis, então, essas mesmas disciplinas teriam que esperar pelo conhecimento da ideia de bem para posteriormente poderem ser conhecidas. Ora, se é necessário esperar pelo conhecimento da ideia de bem para conhecer os objectos daquelas disciplinas, então, é porque essas disciplinas não são consideradas conhecimento até se conhecer a ideia de bem e se não são conhecimento, então, como poderia Platão afirmar que ajudam a *conhecer* a ideia de bem antes de se conhecer a própria ideia de bem? É necessário, portanto, considerar que o termo “hipóteses”, usado na descrição da quarta secção da linha, tem o sentido de “posição basilar”, para conhecer uma outra coisa, ou seja, as “hipóteses” são algo que produzem saber, e não algo que espera ainda comprovação relativamente ao seu estatuto epistémico.

Com estas conclusões agora obtidas, pergunta-se como é que Platão entende o uso adequado da matemática e de que modo é que este uso adequado ajuda a conhecer a ideia de bem e as outras ideias?

Como neste trabalho apenas se analisará a aritmética e a geometria como auxiliares do processo dialéctico, deixando as restantes disciplinas da matemática de fora⁴³, tanto a crítica que Platão faz à matemática como o uso correcto que lhe parece prescrever serão apenas circunscritos àquelas duas.

⁴³ Não querendo com isto dizer que as outras disciplinas prescritas por Platão (estereometria, astronomia e música) não sejam também auxiliares, pois segundo Platão também o são, mas os resultados das investigações que se fizeram acerca do uso da matemática como auxiliares da dialéctica, para este trabalho, apenas se parecem mostrar mais seguros relativamente às disciplinas da aritmética e da geometria. Assim, para não se cair num risco de especulação abusiva, relativamente ao papel das restantes, apenas se irão considerar a aritmética e a geometria, sendo que o caminho que estas duas oferecem, no direccionamento do pensamento para o inteligível, não é de todo pobre, permitindo clarificar vários aspectos relativos ao pensamento dialéctico, como se procurará mostrar mais adiante neste trabalho.

1.7. Crítica platónica ao uso desadequado da matemática

Segundo Platão, como foi visto no último capítulo, a matemática, nas suas diferentes disciplinas, é o tipo de ciência que conduz a alma do mutável até ao imutável e torna mais fácil o conhecimento da ideia de bem, mas apesar deste poder que a matemática possui, não é qualquer forma de uso desta que executa a finalidade da elevação da alma.

Que uso incorrecto é este de que Platão fala?

O uso incorrecto já havia sido mencionado na descrição da terceira secção da linha dividida e volta agora a ser clarificado no Livro VII. Esse uso incorrecto tem que ver com o uso da matemática a partir do ponto de vista do entendimento, ou seja, o uso da matemática misturado com objectos sensíveis.

Se o verdadeiro objecto do saber se encontra no inteligível e se este é puramente imutável, então, um pensamento que ainda contém elementos opostos à natureza imutável, isto é, elementos mutáveis, como os objectos sensíveis, não pode ser considerado algo que possa conduzir a alma ao inteligível na sua pura imutabilidade. Esta é a base crítica de Platão àqueles que usam de um modo indevido a matemática e as suas diversas disciplinas, pois acabam por enchê-la de raciocínios inúteis, uma vez que a misturaram com a multiplicidade sensível.

Em que medida é que a mistura daquilo que é próprio da matemática com o que é próprio da região do sensível gera raciocínios e concepções inúteis?

Platão dá alguns exemplos onde procura demonstrar como o uso misturado da matemática com os objectos sensíveis dá origem a pensamentos e concepções que diferem de um uso puramente inteligível da matemática, como se procurará mostrar de seguida.

1.7.1. Crítica platónica ao uso desadequado da aritmética e da geometria

Começando pela aritmética, Platão revela que o uso misturado da matemática com o sensível dá origem a uma teoria múltipla das unidades numéricas; isto é, não existe apenas cada um dos números por si, mas existem antes tantos números da mesma quantidade quantos objectos existirem nessa mesma quantidade que o número indicar.

Por exemplo, para quem mistura a aritmética e o sensível, não existe apenas uma única quantidade que é o um em si mesmo, o dois em si mesmo e etc., mas existem

antes tantas unidades e díades quantos objectos existirem nessas mesmas quantidades. Assim sendo, segundo este modo de ver o número, o número dois, por exemplo, que corresponder à quantidade de dois bois, será diferente do número dois que corresponde à quantidade de dois homens, o que faz com que existam tantos números dois, quantos pares de objectos sensíveis existirem.

Como se pode ver a partir desta passagem do *Filebo*:

ἀριθμητικὴν πρῶτον ἄρ' οὐκ ἄλλην μὲν τινα τὴν τῶν πολλῶν φατέον, ἄλλην δ' αὖ τὴν τῶν φιλοσοφούντων;

(...)

οὐ σμικρὸς ὅρος, ὃ Πρώταρχε. οἱ μὲν γάρ που μονάδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμόν, οἷον στρατόπεδα δύο καὶ βοῦς δύο καὶ δύο τὰ σμικρότατα ἢ καὶ τὰ πάντων μέγιστα: οἱ δ' οὐκ ἂν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἐκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσάν τις θήσει. (*Filebo* 56d-e)

"Não temos que dizer primeiro que há aquela aritmética das multidões e ainda a aritmética dos filósofos?

(...)

Não é pequena a diferença, ó Protarco. Os [primeiros] contam unidades desiguais relativamente ao número, tal como dois exércitos, dois bois e duas [unidades] muito pequenas ou grandes em relação a tudo. Os [outros] não os seguem nisso mesmo, a não ser que não se ponha nenhuma unidade distinta da outra em cada unidade de entre as inumeráveis."

Esta passagem reflecte bem as diferenças apontadas acima, pois, para o filósofo, as unidades numéricas consideradas em si mesmas e não sofrem qualquer alteração qualitativa. Apesar de se poder aplicar a mesma quantidade em várias coisas, a quantidade continua a ser meramente quantidade e não "absorve", no seu ser, a qualidade daquilo que quantifica, não havendo várias quantidades do mesmo tipo diferenciadas pelo que quantificam, mas cada quantidade é única no quanto cada uma é. Só este entendimento fixo do número, que não é alterado pelo objecto quantificado, permite uma base fixa para pensar aquela realidade que não se move, a realidade do inteligível.

Quanto à geometria, esta quando é usada pelo entendimento, sofre do mesmo mal que a aritmética padece, pois acaba por começar a recolher em si vários tipos de

operações que lhe são contingentes e nada dizem acerca da essência dos objectos dos quais parte.

Platão crítica, em *A República* 527a-b, o facto de a geometria ser usada tendo em conta fins práticos, fazendo com que essa ciência fique cheia de operações geométricas inúteis.

λέγουσι μὲν που μάλα γελοίως τε καὶ ἀναγκαίως: ὥς γὰρ πράττοντές τε καὶ πράξεως ἔνεκα πάντας τοὺς λόγους ποιούμενοι λέγουσιν τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι καὶ πάντα οὕτω φθεγγόμενοι, τὸ δ' ἔστι που πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἔνεκα ἐπιτηδευόμενον. (*A República* 527a-b)

"Falam muito ridiculamente e forçadamente. É como praticantes e com vista à prática que fazem as suas afirmações em relação a tudo; aqueles que fazem isso (ποιούμενοι) falam sobre como fazer um quadrado, desenhar ao longo da linha, adicionar, e todas as coisas desse género, ao passo que toda esta ciência procura o saber."

O resultado de procurar ver no sensível aquilo que só pode ser inteligido pelo pensamento, como dita a passagem 510e-511a, leva a que a geometria fique contaminada pelas contingências do sensível, o que acaba por fazer com que se multipliquem as operações geométricas que se executam relativamente aos objectos geométricos sensíveis. Essas operações geométricas em nada contribuem para o conhecimento do inteligível, pois apenas dizem respeito aos objectos geométricos sensíveis.

No *Ménon* 87a, por exemplo, é usado o termo παρατείνειν ligado à resolução de um problema geométrico, sendo que esse termo é ridicularizado por Platão na passagem da *República* citada atrás.

Tal ridicularização do termo e a sua ligação a um problema geométrico leva a crer que Platão critica os géómetras por colocarem problemas a si próprios a partir de representações particulares das ideias matemáticas.

Os géómetras procuram saber, como é dito no *Ménon*, se um triângulo particular pode ser inscrito num círculo particular, a partir daqui, lançam-se na resolução do problema. Encontrada a resolução do problema, os matemáticos acabam por verificar no problema particular resolvido que as ideias ("hipóteses") de que partiram continuam iguais a si próprias. Tal exercício da matemática leva Platão a dizer que os matemáticos procuram ver no sensível algo que só se pode conhecer pelo pensamento. Mas a

geometria não serve realmente para resolver problemas geométricos particulares, não serve para procurar perceber se determinadas figuras sensíveis com dimensões contingentes podem ser inseridas noutras figuras sensíveis com outras dimensões contingentes. Tal uso da matemática é inútil, pois acaba sempre por confirmar o que já se sabe e não se avança para o verdadeiro conhecimento do real.

A multiplicação de operações geométricas, devido ao seu uso sensível, leva a que se perca a noção do verdadeiro objectivo desta ciência matemática, que é *conhecer aquilo que sempre é* (ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως⁴⁴). A geometria ao ter como finalidade conhecer o que sempre é acaba por fazer com que a alma alcance a verdade, sendo que este direccionamento para a verdade, provocado pela geometria, produzirá na alma o pensamento filosófico (ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἶη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας⁴⁵).

Sendo que o objectivo do uso da matemática, segundo Platão, é fazer com que a alma atinja exclusivamente a região do inteligível e como aquela ciência é usada comumente a partir do raciocínio do entendimento, que envolve o uso de objectos inteligíveis e de objectos sensíveis, como se viu, pergunta-se o seguinte: qual é o uso correcto da matemática que Platão sugere para que se alcance o objectivo de conhecer a região do inteligível de forma pura?

Se a matemática pensada pelo modo como entendimento a pensa não exerce o papel necessário para que se atinja o inteligível, uma vez que se encontra misturada com o sensível, então, a resposta lógica à pergunta colocada é que se deve procurar estudar e conhecer os objectos da matemática na sua forma pura, isto é, sem os misturar com concepções sensíveis, o que implica conhecer os números enquanto números, as figuras geométricas e as estruturas que permitem a sua medida enquanto consideradas em si mesmas.

Mas que utilidade tem o estudo da matemática posto desta forma isolada sem as operações que se usam quando se aplica a matemática ao sensível?

Recuperando uma passagem citada atrás e agora completando-a o que se lhe segue no texto, veja-se o que diz Platão, quando este fala daqueles que usam a matemática a partir do uso do entendimento:

⁴⁴ A República 527b

⁴⁵ A República 527b

αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὅπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἕως, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. (*República* 533b-c)

"As restante [artes] que dissemos apreender algo da entidade (τοῦ ὄντος) - a geometria e as que são semelhantes a esta -, vimos que sonham com a entidade (τὸ ὄν), incapazes de ter uma visão acordada desta; pois servem-se de hipóteses, deixam estas imóveis (ταύτας ἀκινήτους ἕως), não sendo capazes de dar razão das próprias (μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν).

Como se vê nesta passagem, Platão afirma que a geometria e as outras artes parecidas com esta (aritmética, estereometria, astronomia e harmonia) apreendem algo da entidade; mas de forma "sonhada".

O que significa aqui apreender algo de forma "sonhada"?

Se sonhar tiver o mesmo significado que imagem, então, significa que a visão da matemática é uma visão particular da entidade⁴⁶.

E qual é a razão dessa visão particular?

O facto de o matemático fazer uso de hipóteses.

Uma leitura imediata desta passagem leva à conclusão de que o matemático se encontra num plano de não fundamentação axiomática dos seus princípios, pois, apenas pensa hipoteticamente, ou seja, pensa no plano da dúvida.

Mas será que o termo "hipótese" tem mesmo este significado contemporâneo?

Se o termo hipótese, usado nesta passagem, tiver o sentido contemporâneo, então, Platão nunca poderia dizer que quem faz uso da matemática apreende algo da entidade, teria antes de dizer que *pode ou não* apreender algo da entidade; mas Platão afirma que o matemático apreende (ἐπιλαμβάνεσθαι) realmente algo da entidade (τοῦ ὄντος τι). Assim sendo, se a entidade está ligada à verdade, então, o matemático, ao apreender algo da entidade, acaba por se encontrar num certo plano de verdade, e quem se encontra num certo plano de verdade não pode estar em dúvida ou estar a raciocinar apenas hipoteticamente, no sentido comum do termo.

O termo "hipótese" tem aqui, mais uma vez, o sentido de princípio, e o que comprova esse sentido do termo é o que é dito relativamente ao modo como os

⁴⁶ E assim parece ser, pois "o sonhar" parece ser uma, nesta passagem, uma descrição metafórica do "apreender algo", ou seja, de apreender uma parte.

matemáticos tratam essas "hipóteses". Os matemáticos deixam essas "hipóteses" imóveis (ἀκινήτοι), porque o princípio é aquilo que se deixa imóvel, já que não há nada para além dele, sendo, por isso, inquestionável.

Esse tratamento dos objectos da matemática como princípios impede os matemáticos de darem uma razão ulterior a esses mesmos objectos, pois, para os matemáticos, o real termina nesses mesmos objectos.

A incapacidade de dar razão a essas "hipóteses" (μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν), devido ao seu tratamento enquanto princípios, leva Platão a afirmar que o matemático apreende apenas "algo" da entidade ou do ser, pois o ser tem muito mais para se apreender para além da pura imediatez dos objectos matemáticos.

Como os matemáticos tratam os objectos inteligíveis, próprios das suas disciplinas, como sabidos, acabam por usá-los apenas para "conhecer" os particulares sensíveis desses objectos matemáticos inteligíveis.

Esse movimento do entendimento que se fica na imediatez dos objectos matemáticos inteligíveis acaba por "transformar" o sensível em manifestações particulares desses mesmos objectos.

Assim sendo, que tipo de conhecimento há do real, se se ficar apenas a "meio" do inteligível (nas ideias matemáticas), entre as essências reais dos sensíveis (cada ideia própria das coisas sensível) e os próprios sensíveis?

Ficar a "meio", na imediatez da matemática, é matematizar o sensível, é converter o sensível em termos matemáticos. Aquilo que devém passa a ser visto como número, figura matemática e proporção matemática, mas a essência dos particulares sensíveis, nunca é realmente apreendida, pois, essa é mais do que matemática.

O entendimento não faz uso das "hipóteses" da matemática para ir além delas e alcançar a essência real dos particulares sensíveis, as outras ideias não matemáticas. Tal tipo de pensamento, que é executado pelo entendimento, embora tenha alguma concordância consigo mesmo, não é o verdadeiro saber da realidade, pois o conhecimento real é o conhecimento da ideia própria de cada coisa e não uma matematização do sensível, que não inquirir pela verdadeira essência⁴⁷.

⁴⁷ Também esta ideia da conversão do sensível numa estrutura matemática pode ser encontrada em M. Miller, onde este autor defende que o percurso educativo pelas cinco disciplinas da matemática tem como fim iniciar um pensamento já inteligível acerca do real, ainda no domínio da matemática, que, contudo, não abandona totalmente o sensível, uma vez que este é recuperado em termos matemáticos. A explicação matemática do sensível acaba por constituir uma compreensão do real mais totalizadora, uma vez que ao se compreender que a realidade não termina no sensível, pois, este não se autoexplica, não sendo, por isso, completamente independente, leva a um início do reconhecimento de que há algo

Neste sentido, a compreensão do real é meramente "sonhada" ou "emsombrada" (se se usar a metáfora da Alegoria da caverna), pois, toma-se uma parte do inteligível (as ideias da matemática) como sendo o todo (as ideias matemáticas e todas as outras ideias que existem).

Procurando uma analogia para fundamentar esta visão "emsombrada" ou "sonhada" que os matemáticos têm do real, veja-se, como em 583b, Platão refere que todos os outros prazeres que não os do sábio são um tipo de "sombreado" (ἐσκιαγραφημένη).

Uma das razões para tal qualificação desses prazeres que não são os do sábio deve-se ao facto de que os que não são sábios não conhecerem o verdadeiro prazer, tomando certos estádios intermédios como sendo o mai elevado possível.

Por exemplo, os que não conhecem o prazer do sábio, se estiverem com dor, e se ao fim de algum tempo a dor passar, pensam que atingiram o cume do prazer, quando na realidade estão num estado apenas intermédio, onde não é prazer nem é dor. Se estas pessoas voltarem a ter dor, estão correctas ao pensarem que voltaram a descer, mas se voltarem a libertar-se da dor e atingirem novamente um estado onde não há prazer nem dor e tomarem tal estado como o mais alto, encontram-se enganadas, pois há um estado mais acima que é o prazer do sábio, e que se lhes escapa (*República* (584d-585a).

O mesmo também acontece com os matemáticos. Estes tomam os seus objectos (as ideias matemáticas) como princípios do real e pensam que atingiram o máximo do que se pode pensar relativamente às coisas, quando na realidade atingiram apenas uma parte do real.

Quando os matemáticos descem, isto é, quando fazem os seus raciocínios para resolver os problemas matemáticos particulares, esses problemas são correctamente

mais para se pensar para além do sensível; neste sentido, a matemática é o início do pensamento inteligível do real: "The point of the [mathematical] conversion is to free ourselves from dependence on sense perception and its presumption that the spatio-temporally determinate is all there is - but the point, in turn, of this libertation is that we become able, by grasping the purely intelligible, to understand the world in its totality. Hence, even as the five studies expand our sense of reality to include the intelligible in its difference in kind from and priority to the sensible, they also bring us to understand the intelligible as the very *structure of the sensible*."/"O objectivo da conversão [matemática] é o de libertarmo-nos da dependência da percepção sensível e da sua presunção de que a determinação espaço-temporal é toda aquela que existe - mas o outro aspecto desta libertação é que nós tornamo-nos capazes, por apreendermos o puro inteligível, de compreender o mundo na sua totalidade. Portanto, enquanto os cinco estudos [matemáticos] expandem o nosso sentido de realidade para incluir o inteligível, na sua diferença específica e em prioridade relativamente ao sensível, eles também nos fazem compreender o inteligível como sendo a própria *estrutura do sensível*.", M. MILLER, "Beginning the "Longer Way", in FERRARI, G.R.F., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press, 2008, p.322.

resolvidos, porque partem de algum tipo de conhecimento. Todavia, os matemáticos enganam-se quando pensam que ao "verem" as suas ideias matemáticas nas coisas sensíveis vêm tudo aquilo que há para ver no que diz respeito à essência das coisas. Neste último estado, pensam que atingiram o máximo do conhecimento acerca do real, porque tratam os seus objectos como princípios, não conhecendo outro tipo de ideias que explicariam de forma adequada o real, e que só o dialéctico conhece. Assim, os matemáticos, ao pensarem deste modo erróneo, atingem apenas um estado intermédio de conhecimento do real, sendo essa a razão que leva Platão a afirmar que os matemáticos têm uma visão "sonhada" ou "sombreada" do real; tal como aqueles que não conhecem os prazeres do sábio pensam que o estado de ausência de prazer e de dor é o máximo que há no que diz respeito aos prazeres.

Sócrates continua, em 533d-e, afirmar a tese, já defendida na Linha Dividia, embora, aí, ainda de forma ambígua, de que a dialéctica se apoia nas "hipóteses" da matemática em busca de um princípio:

οὐκοῦν, ἥν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριγαγοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις

"Portanto, disse eu, o método dialéctico (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) é o único que, removendo as hipóteses (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), conduz até ao próprio princípio, lugar onde ganha segurança (ἵνα βεβαιώσῃται) e retira o olho da alma, que está atolado na realidade viscosa e barbárica, e eleva-o gentilmente nas alturas, usando como auxiliares e guias as artes [matemáticas] que percorremos."

Aqui, parece voltar-se a ver reforçado o que já se tinha visto antes, o método dialéctico é um processo do pensamento diferente do tipo de pensamento elaborado pelo entendimento, e, por isso, trata as "hipóteses" de modo diferente do entendimento, como também já havia sido referido.

O tratamento das "hipóteses" por parte do método dialéctico não as deixa imóveis, como faz o entendimento, mas parece antes removê-las (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα).

Remover em que sentido?

(1) Remover o carácter de hipóteses no sentido em que passa a reconhecer os objectos, outrora hipotéticos, ora como verdadeiros, ora como falsos; ou (2) remover as "hipóteses" do lugar de princípios, ou seja, deixar de considerar as "hipóteses" como princípios ou limites últimos do real, passando a usá-las como meios de acesso até se atingir um princípio verdadeiramente seguro de ser o último.

A primeira possibilidade parece difícil de aceitar, pois, o movimento dialéctico não parece ser algo que procura construir uma certeza relativamente ao valor de verdade das "hipóteses", uma vez que usa as mesmas como auxiliares na elevação do "olho da mente", como se pode ver na parte final desta passagem, com a referência ao uso por parte da dialéctica das artes matemáticas.

Se a dialéctica faz uso das "hipóteses" (da matemática) para elevar o "olho da mente", então, é porque já considera essas "hipóteses" como verdadeiras, não ocorrendo nenhum movimento que espera por chegar primeiro a um primeiro princípio, para, depois, obter a confirmação de que as "hipóteses" que estava já a usar para se elevar eram de facto verdadeiras.

Com estas considerações acerca da primeira possibilidade de interpretação da "remoção das hipóteses", parece mais plausível considerar a segunda possibilidade de interpretação, que afirma que a dialéctica procede antes a uma remoção das "hipóteses" matemáticas do lugar de limites primeiros do real e coloca-as antes como auxiliares na subida, tal como já havia sido referido na análise da Linha Dividida. A dialéctica acaba sempre por remover o carácter principal daquilo que não se apresenta ainda como verdadeiramente primeiro.

A imagem que Platão procura dar dos graus de realidade (da Linha) e dos respectivos modos de pensamento que lhes têm acesso não tem que ver com graus de certeza cada vez maior, mas antes com graus de uma compreensão cada vez mais totalizantes relativamente ao que é o real. Mesmo no âmbito já do inteligível, a compreensão deste também deve ser holística e ficar-se nos objectos puramente matemáticos é não atingir tal compreensão⁴⁸.

⁴⁸ "(...) I agree that, for Plato, knowledge does not require any sort of vision of certainty, but does require interrelating the elements of a field or discipline, (...) interrelating the elements of different disciplines in the light of the form of good." / "(...) Eu concordo em que, para Platão, o conhecimento não requer qualquer tipo de visão de certeza, mas requer que se interliguem os elementos de um campo ou disciplina, (...) [que se] interliguem os elementos de diferentes disciplinas à luz da forma do bem.", G. FINE, *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 116. Segundo G. Fine, as diferenças entre o matemático e o dialéctico prendem-se com o facto de o primeiro se restringir apenas ao seu próprio ramo do saber, enquanto que o segundo procura integrar o

Trata-se agora de procurar compreender como é que a dialética com o seu poder alcança a ideia de bem e qual a função última que esta ideia exerce.

1.8. O "poder da dialética" e fundamentação ontológica do real (a ideia de bem)

Até aqui, tem-se procurado mostrar que o conhecimento matemático é essencial para o início da marcha dialética. A matemática parece surgir na base dessa marcha dialética, enquanto propedêutica que prepara para esse outro modo de pensar, que é o dialético, modo esse que procura conhecer o que cada coisa é.

Mas com estas conclusões não se estará a contradizer a doutrina platónica?

Platão, na *República* 534e, afirma que a dialética se situa no topo de toda a ciência. Ao defender-se a necessidade de conhecimento matemático para se iniciar o pensamento dialético, não se estará antes aqui a afirmar que é a matemática que fundamenta a dialética e assim a dizer que é a matemática que está, na realidade, no topo da ciência?

Em 511b, é referido que a razão (λόγος) se serve do *poder* da dialética (τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) para transformar as "hipóteses" em meios de aproximação (ἐπιβάσεις) ao princípio de tudo (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή). Estes dados da passagem 511b permitem afirmar que a dialética é algo que já existe antes de se chegar ao "princípio de tudo", ou seja, a dialética não é algo que só tem começo quando se atinge a ideia de bem, mas é algo que já existe antes de se atingir o conhecimento dessa ideia última.

Mas como pode a mais alta das ciências já existir antes de atingir aquilo que supostamente fundamenta tudo, ou seja, antes de conhecer aquilo que está acima de tudo?

A resposta a estas questões poderá residir nos "estudos superiores" que os futuros guardiões da cidade devem percorrer.

inteligível numa totalidade que ultrapasse imediatez de cada ramo disciplinar e que explica a posição de cada coisa relativamente a todas as coisas: "The mathematician restricts himself to mathematical connections; [for] the dialectician (...) his accounts are not restricted to individual branches of knowledge, but interrelate them, by means of the form of good. He shows the point and interconnection of all things."/"O matemático restringe-se a ele próprio às conexões matemáticas, [para] o dialético, as suas razões não estão restringidas a ramos individuais do conhecimento, pois ele interliga-os, através da forma do bem." (G. FINE, *op. cit.* p. 115)"

Platão, ao procurar estabelecer os meios que permitem encontrar, durante o processo educativo, aqueles que melhor se inserem no perfil de guardiães da cidade, afirma que uma das finalidades do processo educativo é procurar perceber quais aqueles que têm uma "natureza dialéctica" (διαλεκτική φύσις).

Em que se caracteriza essa natureza dialéctica?

A natureza dialéctica está ligada a uma capacidade sinóptica, porque quem tem uma natureza dialéctica é capaz de ter uma *visão de conjunto*. Assim, quem tiver uma visão de conjunto, é dialéctico e quem não tiver essa visão, não o é (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ).

Com estes dados agora apresentados, começa-se a perceber que a dialéctica não é o nome que se dá a um saber acabado, mas é antes algo que se encontra naquele que procura conhecer, pois parece ser uma certa "natureza", isto é, um certo *poder* específico, que permite ver conjuntamente as coisas.

Em que consiste esse poder da dialéctica?

No *Banquete* (201d-212c), encontra-se um elogio de Sócrates ao amor que poderá esclarecer alguma coisa sobre natureza desse poder da dialéctica.

Neste diálogo, o amor é caracterizado como um "demónio" (δαίμων), isto é, como algo de intermediário que liga o divino ao humano e o humano ao divino (202e). Mais à frente (206a), o amor é definido como o desejo de possuir o bem e, posteriormente, o amor volta a ser "redefinido" como o desejo de gerar no belo. Esta "alteração" da definição não é uma verdadeira alteração, mas apenas o modo correcto de explicar esse desejo de possuir o bem ou o belo.

Tendo em conta que o homem é um ser mortal, então, a única forma que este tem de alcançar a imortalidade é através da procriação, sendo que é através da procriação que se pode possuir, mediadamente, essa imortalidade. Essa imortalidade pode ser considerada como uma forma de beleza, logo, o amor acaba por ser o desejo de possuir essa imortalidade. Do mesmo modo, se a alma for também fecunda, esta procurará procriar (alcançar a sua imortalidade) no modo que lhe é próprio, isto é, não através da procriação de descendentes vivos, mas através da procriação da verdadeira virtude.

Mas como pode a alma gerar a verdadeira virtude?

Conhecendo aquilo que é necessário a essa geração da virtude, ou seja, conhecendo a ideia de belo em si mesma, sendo que o amor tem um papel fundamental na revelação de tal ideia.

O processo de conhecimento da ideia de belo é um processo que vai percebendo que as belezas em vários domínios não são, afinal, assim tão variadas, mas apenas uma só.

Começa-se com a procura da beleza dos corpos. Primeiro, ama-se a beleza de um corpo, depois de dois, até que se percebe que a beleza de todos os corpos é a mesma. Ao perceber-se que a beleza dos corpos é sempre a mesma, passa-se à contemplação da beleza das almas, e esta contemplação leva à contemplação da beleza das ocupações e das leis, de seguida, esta contemplação leva a que aquele que ama se volte para os conhecimentos e consequentemente contemple a beleza que estes mesmos têm.

Após este percurso que vai dando um belo cada vez mais abrangente e único, percebe-se, finalmente, que a beleza verdadeira não é desta nem daquela coisa, ou seja, que a beleza não se esgota em nenhuma das coisas belas, levando a que se conclua que a beleza não tem mais nenhuma outra fonte que não seja ela própria e em si mesma.

Com isto, é necessário que se perceba que a causa do belo tem de ser o próprio belo em si, que é sempre esse mesmo belo. E como a causa do belo reside no próprio belo em si mesmo, não se pode deixar de perceber, finalmente, que esse belo em si é uma *realidade*, pois tudo o que é belo é-o por causa desse belo em si mesmo, por causa da ideia de belo.

Aquele que contempla o belo enquanto realidade em si mesma, e não enquanto conhecimento ou nos corpos, acaba por gerar a verdadeira virtude e alcança assim a imortalidade.

O que torna possível todo este processo da visão da ideia de belo enquanto realidade é o amor, que é esse desejo, esse vínculo, que une o humano ao divino, pois procura a todo o custo gerar no belo de forma a possuí-lo, não descansando enquanto não atingir o seu fim, devido à sua coragem (*ἀνδρεία*) e ao seu poder (*δύναμις*)⁴⁹.

Analogamente, o poder da dialéctica parece comportar-se do mesmo modo que o amor, uma vez que este não parece descansar enquanto não encontrar o princípio de tudo. A natureza sinóptica do poder da dialéctica parece não descansar enquanto não encontrar aquilo que permite a sinopse mais perfeita de *tudo* o real que pode ser dada pela visão da ideia de Bem, que é o princípio de *tudo*.

⁴⁹ *Banquete* 212b

Mas ao contrário do amor, a dialéctica não inicia a sua marcha no sensível, mas inicia-a já no inteligível, pois essa marcha só se dá após a conversão que o conhecimento matemático opera naquele que estudou estes assuntos.

Mas por que é que a marcha dialéctica só se inicia após os estudos da matemática?

Uma primeira resposta poderá estar ligada ao facto de a matemática proporcionar, com clareza, a compreensão do que consiste em ter uma certa ordem.

Como se viu anteriormente, o bem é aquilo que proporciona uma ordem e como Platão afirma, em 537c, que os estudos da matemática devem ser feitos de forma conjunta e não isolada, ou seja, de forma a que se estudem as quatro disciplinas em conjunto, na sua ordem própria, então, tal estudo ordenado da matemática poderia suscitar que a alma procurasse indagar pela natureza última dessa ordem. Assim, o estudo da matemática, para além de começar a desenvolver a capacidade sinóptica daquele que conhece, devido ao estudo conjunto das várias disciplinas, pode também levá-lo a procurar conhecer a verdadeira natureza da ordem.

Ainda uma outra resposta, que não exclui esta primeira, pode estar ligada a uma compreensão mais profunda do real, no âmbito do inteligível, que a própria educação matemática começa a delinear.

Assim, o objectivo de conhecer a matemática sinopticamente pode também ter a ver com uma preparação para uma compreensão ontológica do real que a própria matemática pode proporcionar.

Platão afirma não só, em 537c, que as várias disciplinas devem ser compreendidas conjuntamente, mas também que essas mesmas disciplinas devem ser compreendidas na afinidade que têm com a natureza de *aquilo que é* (ἡ τοῦ ὄντος φύσις).

A matemática não deve ser estudada só porque é uma disciplina que ajuda a desenvolver a capacidade sinóptica, uma vez que cada disciplina específica da matemática pode desempenhar um certo papel numa outra área da matemática, como a aritmética na geometria; mas deve ser estudada também porque a matemática, no seu conjunto, parece ajudar a aclarar a racionalidade da entidade, ou seja, parece contribuir para a compreensão da natureza do verdadeiro ser num certo sentido geral⁵⁰.

⁵⁰ "In his demand that these five sciences be ultimately aimed at an understanding in their interrelationships Plato is urging, again possibly in opposition to Isocrates, that if only they be regarded not as ends in themselves but as means to a higher end, they have an invaluable purpose to serve."/"Na

O estudo da matemática parece surgir com o fim de mostrar que aquilo que é, o verdadeiro ser, tem uma natureza de uma determinada maneira que só a matemática pode ajudar a aclarar. Daí que Platão afirme que esta ciência é aquela que permite levar a alma do domínio do sensível para o domínio do inteligível, pois começa a revelar em que consiste a natureza deste.

Ao perceber-se essa natureza do ser inteligível através do estudo da matemática, torna-se, então, possível compreender muitas outras coisas agora em áreas não-matemáticas segundo essa mesma natureza da entidade para o qual a matemática começou por apontar.

Assim, os conhecimentos da matemática, ao oferecerem modos de pensar "entativamente", acabam por possibilitar o conhecimento noutras domínios do inteligível que poderiam escapar devido a uma falta de preparação no que consiste a natureza da entidade. Nesta passagem do domínio do conhecimento da matemática para a procura de conhecimentos noutras áreas do inteligível, acaba-se por integrar a matemática naquilo que é não-matemático. Aqui, os conhecimentos da matemática não

sua exigência de que estes cinco estudos sejam ultimamente apontados para a sua interligação, Platão está a incitar, outra vez possivelmente contra Isocrates, que se eles não forem apenas considerados como fins em si mesmos, mas como meios para um fim maior, eles têm um propósito inestimável a servir.", J. E. RAVEN, *Plato's Thought in the making*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 182. Como afirma Raven, a matemática parece ter um sentido ulterior, para Platão, que não se esgota na sua imediatez.

Um primeiro sentido ulterior da matemática pode estar ligado ao facto de a matemática ter como objectivo educar mais facilmente para a percepção de realidades universais (ideias) e das conclusões a retirar dessas mesmas realidades ("They present ordinary things, such as circular table top, to the senses and induce the mind of the beholder first to abstract the essential, the circle, from its material embodiment; then to concentrate on the universal and eternal as opposed to the particular and temporal element; and finally to set about deducing the consequences of the universals so apprehended."/"Eles apresentam coisas normais, como a base circular da mesa, aos sentidos e induzem primeiro a mente do observador a abstrair o essencial, o círculo, a partir da sua incorporação material; depois [apelam] para a concentração no universal e eterno como oposto ao particular e ao elemento temporal, e finalmente procuram deduzir consequências dos universais apreendidos.", J. E., RAVEN, *op cit.*, p. 180).

Contudo, a matemática pode desempenhar um papel mais profundo através da compreensão da natureza específica dos objectos a que a matemática se dedica. Estes podem acabar por desvendar a racionalidade da entidade; ou seja, aquilo que realmente parece retirar-se da matemática não é apenas algo que em certa medida também lhe é exterior, como o universal e o pensamento dedutivo, mas, fundamentalmente, aquilo que lhe é completamente interior, isto é, o conhecimento que os seus objectos específicos proporcionam ao pensar, pois são estes que têm algo a dar relativamente à racionalidade do real: "The five propaedeutics studies, in other words, are not arbitrarily selected and isolated each from the rest. On the contrary, each express a separable facet of reality and, if pursued enough, will make its own individual contribution to an understanding of the whole truth."/"Os cinco estudos propedêuticos, por outras palavras, não são arbitrariamente escolhidos e isolados cada um do resto. Pelo contrário, cada um expressa uma faceta separada da realidade e, se suficientemente persuadido, farão a sua contribuição individual para a compreensão de toda a verdade." (J. E. RAVEN, *op cit.*, pp. 181-182)

devem ofuscar a essência das outras entidades não-matemáticas que se pretende conhecer, mas devem antes auxiliar ao desvelamento dessa essência.

Neste sentido, o matemático transforma-se agora em dialético, isto é, passa a procurar conhecer aquilo que cada coisa é devido ao conhecimento acerca da natureza da entidade que a matemática lhe proporcionou. Ao iniciar-se a integração da matemática no que é não-matemático, aquele que faz estes estudos acaba por se tornar num verdadeiro dialético, pois começa a ter visões de conjunto cada vez mais alargadas, pois vê que há uma certa matemática no que não é imediatamente matemático.

Daí que Platão afirme que só os dialéticos sabem realmente em que consiste o saber da matemática, pois os dialéticos não compreendem a função dos conhecimentos da matemática na sua imediatez matemática, isto é, num sistema isolado e unificado da matemática, mas têm antes uma compreensão sinóptica mais concreta, onde a matemática desempenha o papel de revelar a natureza da entidade num sentido geral. Esta pode ser a razão que leva Platão a afirmar que os matemáticos devem fornecer as suas descobertas aos dialéticos:

οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί—θηρευτικοὶ γάρ εἰσι καὶ οὗτοι: οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν—ἄτε οὖν χρῆσθαι αὐτοὶ αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασιν δῆπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὐρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν. (*Eutidemo* 290c)

"E ainda os geómetras, os astrónomos e os especialistas em cálculo - estes também são caçadores, pois cada um deles não faz os próprios diagramas, mas descobre aqueles que já existem -, e uma vez que não os sabem utilizar em si, mas apenas caçar, dão-nos aos dialéticos para estes se servirem das descobertas, desde que estas não sejam completamente ininteligíveis."

E ainda na *República*:

ἡ δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷα τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτι ἀδυναμία βλέπειν, πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων, ἀλλ' οὐκ εἰδῶλων σκιὰς δι' ἑτέρου τοιούτου

φωτὸς ὡς πρὸς ἥλιον κρίνειν ἀποσκιαζομένας—πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἃς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὕσι θέαν [...]. (*A República* 532bc)

"A libertação das correntes, disse eu, o voltar-se das sombras para as imagens e depois para a luz, o sair da caverna, ascendendo em direcção ao sol e, chegando lá, ser incapaz de olhar para os animais, as plantas e a luz do sol, [observando] as imagens na água e as sombras divinas das entidades [τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων], mas não vendo já as sombras das imagens que surgiam através da outra luz que julgavam ser semelhante à do sol. Tudo aquilo que é próprio das artes [matemáticas] que percorremos tem a capacidade de elevar o melhor na alma para o que há de melhor nas essências divinas [...]."

A matemática não só liberta a alma da percepção do sensível, de uma visão particularizada e mutável do real, como também mostra as sombras e reflexos divinos das outras entidades, uma vez que parece ser na matemática que reside a base formal para um pensamento no domínio da entidade. Assim, a matemática deve revelar a natureza da entidade, na sua estrutura formal, sendo por isso que ela pode servir de base para que se possa pensar, depois, o melhor que há nos seres divinos, isto é, as ideias dos outros domínios do inteligível.

Ao perceber-se que há uma matemática das coisas não-matemáticas, ou seja, que há um pensamento que é próprio ao domínio da entidade, torna-se possível começar a indagar pela natureza daquilo que faz com que essa ordem exista, procurando através do poder dialéctico, alcançar o primeiro princípio de tudo.

Após um estudo sinóptico de 10 anos nas cinco disciplinas matemáticas Platão, prescreve, aos futuros guardiães da cidade, estudar dialéctica durante 5 anos.

Este estudo de 5 anos a que Platão denomina meramente por dialéctico pressupõe-se que seja um treino dialógico, onde a dialéctica procura saber o que cada coisa é não apenas pela razão, ou seja, num exercício isolado da razão, mas também dando razão das coisas serem assim como são aos outros, recorrendo-se para esse fim ao diálogo.

Quais os temas dos diálogos?

Uma vez que esta dialéctica se separa do estudo sinóptico da matemática, é possível supor que os temas sejam não-matemático, podendo haver uma predominância

de assuntos éticos, como parece fazer crer a discussão em 538d, com a enunciação dos perigos de procurar definir o "honesto" durante este treino dialéctico.

Mas como se viu, este treino dialéctico não deve deixar de fora os conhecimentos adquiridos durante o estudo sinóptico da matemática. Se este último estudo deve dar uma certa compreensão ontológica geral e uma vez que as ideias éticas se inserem no domínio da entidade, então, será natural que o treino dialéctico procure a ordem matemática das ideias de cariz ético, como por exemplo, a sua estrutura numérica e os seus limites próprios.

Seria estranho pensar-se que se passariam 10 anos a estudar matemática na sua relação com a natureza da entidade e posteriormente conceber-se que o treino dialéctico, que dura menos tempo, nada incorporasse do treino mais longo, só porque o tema, aparentemente, não parece ter nada de matemático⁵¹.

Em 537d, é afirmado que aquele que participa neste treino dialéctico o deverá fazer sem recurso aos sentidos, caminhando apenas pelo "próprio ser com a companhia da verdade" (αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας). Como visto atrás, em 521cd, Platão refere-se à matemática como aquela ciência que permite que a alma alcance "aquilo que é" (τὸ ὄν), domínio onde se dá a "verdadeira filosofia". Assim, a verdade que pode acompanhar o dialéctico no caminho pelo "próprio ser" poderá ser a verdade que a matemática oferece, uma vez que esta deve revelar a "natureza daquilo que é". Daí que Platão afirme, em 533d-e, que a dialéctica faz usos das ciências da matemática como "auxiliares" e "guias", pois, sem a compreensão da "natureza daquilo que é", que a matemática pode proporcionar, jamais aquele que se dedica à dialéctica poderia pensar o real inteligível nos seus mais variados domínios, não seria capaz de pensar outras coisas sem voltar a cair no sensível.

Durante este treino dialéctico, a dialéctica continua, então, a usar como auxiliares e guias aquilo que foi aprendido na matemática, para levantar a alma do domínio do sensível relativamente aos assuntos da ética, como sugere a passagem 533d-e. Por exemplo, só se torna possível perguntar o que é a virtude (ou responder a o que é

⁵¹ "Thus Plato assumes that there is a point at which the mathematician ceases to be a mathematician and becomes a dialectician. This does not, I think, imply that at this point the mathematician ceases to deal with specifically mathematical Forms, but rather that at this point he begins to relate mathematical Forms to non-mathematical Forms within a more comprehensive analysis."/"Portanto, Platão assume que há um momento em que o matemático cessa de ser matemático e torna-se um dialéctico. Isto não implica, penso eu, que nesse momento o matemático cessa de lidar com Formas matemáticas específicas, mas, melhor, nesse momento ele começa a relacionar Formas matemáticas com Formas não matemáticas dentro de uma análise mais compreensiva.", N. GULLEY, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Butler & Tanner Ltd., 1962, p. 59.

a virtude) se se perceber o que significa ser *um*, isto é, se se tiver conhecimento do número, algo que só o conhecimento no domínio da matemática pode oferecer.

Contudo, este treino se for feito por um verdadeiro dialético, então, será feito de modo a ver sinopticamente todo o domínio da ética "destruindo" o carácter principal de todas as "hipóteses" que ainda não se apresentarem como verdadeiramente últimas e unificadoras de tudo.

É aqui que o poder da dialética exerce o seu carácter negativo, pois tudo aquilo que não se apresentar como verdadeiro último, será negado, ou seja, será feito num não princípio e será transformado numa "hipótese" real que permita subir até outra mais fundamental, até uma outra "hipótese" que permita uma visão mais sinóptica que a anterior.

Contudo, não será neste treino dialético de 5 anos que surge a visão da ideia de bem.

Para além do treino dialético dialogado, Platão parece ainda prescrever aos aspirantes a guardiães da cidade a frequência nos assuntos militares, quer no combate, quer, mais tarde, no comando.

Os assuntos militares são, mais uma vez, assuntos que necessitam do conhecimento matemático, para poderem ser adequadamente exercidos (*República* 526d), e também podem necessitar do saber alcançado no estudo dialético anterior sobre os assuntos éticos, pois, como também já foi visto atrás, a defesa da cidade está entregue àqueles que sabem o que é a coragem.

Esta nova etapa dos "estudos superiores" parece revelar uma integração dos dois estudos anteriores, na matemática e na dialética, o que acaba por indicar uma nova visão sinóptica ainda mais alargada do que a da etapa anterior.

Neste sentido, o percurso pelos estudos superiores parece fornecer, sucessivamente, uma compreensão do real cada vez mais interligada, que vai levando ao percebimento de que o real tem, por todo o lado, uma ordem e uma harmonia próprias. Por exemplo, se a matemática indicia ordem, então, a sua ocorrência noutras áreas que a ultrapassam acaba por demonstrar que há mais áreas do real que também têm ordem, ou seja, que também são racionais e que podem ser conhecidas.

Esse alastrar da compreensão ordenada das coisas do imediatamente matemático para o não imediatamente matemático é o que permite ultrapassar a visão das sombras e passar a ver as próprias coisas fora da caverna, isto é, que o real é algo de vivo e

harmónico como um todo; não é só a matemática que tem racionalidade, mas, provavelmente, tudo aquilo que é racional.

A visão viva e harmónica do real como um todo torna-se possível devido ao próprio poder da dialéctica que, sendo sinóptico, acaba sempre por negar tudo aquilo que ainda não se apresenta como verdadeiramente primeiro, incluindo o que é negado numa nova unidade.

Assim, não se deve ficar apenas pela visão harmónica das próprias coisas reais fora da caverna, ou seja, a visão harmonicamente interligada das ideias, pois ainda é necessário comprovar que aquilo que se tem vindo a pensar durante estes estudos superiores é verdadeiramente *real*. Daí que Platão afirme em 540a, que aqueles que percorreram os vários estudos (matemática, dialéctica dialogada e exercício militar) ao longo dos anos devem ser forçados, quando atingirem os 50 anos de idade, a inclinar a parte mais luminosa da alma para a parte mais luminosa do ser; isto é, a inteligência, no fim de toda esta caminhada, deve ser forçada a ver a ideia de bem.

Mas qual a necessidade de mostrar a ideia de bem uma vez que vários domínios já foram conhecidos na sua essencialidade sem o conhecimento dessa ideia primeira (ou última)?

A visão da ideia de bem em si mesma como realidade acaba por mostrar que aquilo que se tem vindo a pensar durante todos estes estudos, as "hipóteses", são de facto Ideias, ou seja, que são de facto a própria *realidade*⁵².

Essas "hipóteses" que foram sendo conhecidas nas várias etapas dos "estudos superiores" foram-se mostrando como tendo uma certa perfeição, como sendo aquilo que são, daí que tenham permitido uma progressão da visão sinóptica do real. Compreendendo que há perfeições no real, que há algo que é mesmo como é em si, torna-se necessário perceber que tal só é possível porque o real é completamente *bom*, é perfeito e tem ordem. Assim, o primeiro princípio de tudo, o limite máximo do real, só pode ser o próprio bem e assim, essas perfeições que foram sendo conhecidas antes, através dos estudos superiores, passam agora a ser vistas como sendo a própria realidade, como ideias, uma vez que não há nada para lá do bem, já que tudo, no

⁵² Não se trata aqui de considerar as "hipóteses" e as ideias como sendo dois objectos de naturezas distintas, mas trata-se antes de considerar o mesmo objecto visto de duas maneiras diferentes. Sem o conhecimento da ideia de bem, as "hipóteses" não são consideradas como sendo ideias; após o conhecimento da ideia de bem, adquire-se uma visão ontologicamente fundada daquilo que as "hipóteses" são, a saber, que são a própria *realidade*, que são ideias. Para uma argumentação neste sentido ver: D. ROSS, *op. cit.*, pp. 58-60 e M. DISXAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 85.

inteligível, só pode ser como é, isto é, perfeito, por causa do bem. Assim, o bem é aquele princípio não-hipotético, porque já não é uma "hipótese" que permite a subida para outras apreensões sinóptica, uma vez que não há mais nada para ver para além dele, ou seja, não se pode subir mais para lá dele.

Antes da apreensão da ideia de bem, o domínio do inteligível era apenas pensado como algo que tem uma certa concordância e que se dá apenas no domínio do pensável, era pensado como "hipótese", ou seja, como algo apenas no domínio do saber. Mas após o conhecimento da ideia de bem, percebe-se que não se estava a pensar outra coisa senão a própria realidade, isto é, as ideias.

Por exemplo, o raciocínio matemático, descrito na terceira secção da Linha Dividida, vê-se *forçado* a pensar com uma certa concordância até à conclusão. A razão desse raciocínio se dar forçadamente desse modo torna-se agora clara com a ideia de bem. O matemático era forçado a pensar desse modo, porque já estava a pensar a própria realidade matemática, as ideias matemáticas, e quando se está a pensar a própria realidade não se pode pensar de outro modo que não seja de modo concordante, pois, está-se a pensar a coisa tal como ela é na essência. Contudo, o matemático não tem o seu saber ontologicamente fundado, pois não atingiu a ideia de bem, ficando apenas a achar que está a pensar algo que se dá apenas no domínio do pensamento, não percebendo que está já a pensar o próprio real, por não compreender que as suas "hipóteses" são de facto ideias. Daí que Platão afirme em 511d, que embora os matemáticos sejam forçados a pensar sem ter recurso ao sensível parecem não ter inteligência (voûn ouk ἴσχειν) das suas "hipóteses", ou seja, não percebem o que elas realmente são. Contudo, essas "hipóteses" acabam por ser inteligíveis com um princípio (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς), ou seja, percebe-se, com um princípio, que as "hipóteses" da matemática são do domínio da realidade, são ideias.

A visão da ideia de bem fornece então a segurança de que se tem estado sempre a pensar o próprio real, sendo que a partir dessa segurança que o dialéctico apenas pensará, agora fundadamente, por ideias, não tendo mais a tentação de recorrer aos sentidos, uma vez que a verdadeira realidade não é dada por estes.

Anteriormente, foi visto que a ideia de bem está ligada à organização das ideias nas suas articulações naturais, e assim, ao perceber-se que há um ser que ordena o real em totalidades naturais, acaba-se por compreender que o modo dialéctico de perceber as coisas, isto é, a maneira sinóptica de ver o real, compreende o real conforme a natureza das próprias coisas em si. Assim, a dialéctica, com a sua visão sinóptica acaba por ser a

verdadeira ciência, já que dá as coisas tal como elas estão organizadas em si mesmas. E não pode haver nenhum outro modo de compreensão do real mais completo ou mais fundamental do que aquele que a dialéctica proporciona, uma vez que procurar ver as coisas enquanto todos ordenados é procurar ver essencialmente tudo, não ficando nada de essencial de fora, ou seja, é um percurso que procura esgotar a compreensão do real e, por isso, é também aquela que oferece a visão última do real, a visão verdadeiramente científica.

A dialéctica desempenha, portanto, um duplo papel na sua função de procurar saber o que cada coisa é. Por um lado, desempenha o papel de saber o que cada coisa é no seu sentido radicalmente último, ou seja, funciona como um certo *poder* que nega tudo aquilo que não é ainda fundamentalmente último (ou primeiro) de forma a proporcionar a visão daquilo que é verdadeiramente último; visão essa que possibilita àquele que conhece o percebimento de que aquilo que se encontra no domínio do inteligível é o verdadeiramente real. Neste sentido, tal como o amor que não cessa até encontrar o belo em si, ou seja, como realidade, o poder da dialéctica não cessa até chegar ao primeiro princípio de tudo de modo a fundar ontologicamente todo o saber adquirido até então, continuando a partir daí a pensar conscientemente o próprio real.

Por outro lado, a dialéctica procura também saber o que cada coisa é no sentido de procurar saber qual a essência de cada ideia. Essa procura já parece ocorrer antes de ser alcançada a ideia de bem⁵³ e continua a dar-se após a visão da ideia de bem, onde o dialéctico, agora com a segurança de que pensa a própria realidade, ou seja, as ideias (511c). Embora tal caminho percorrido pela dialéctica que procura a essência não seja possível sem a organização ontológica que a ideia de bem impõe ao mundo eidético, o conhecimento matemático, como foi afirmado acima, parece dar algumas bases para que seja possível a pensabilidade das essências das ideias, uma vez que o conhecimento matemático ao contribuir para a compreensão da natureza da entidade pode acabar por dar a possibilidade de um pensamento que se dê no domínio da essência.

Com isto, torna-se possível responder às perguntas colocadas no início desta secção.

⁵³ Como se pode perceber pelo treino dialéctico de 5 anos, onde se deve percorrer o próprio ser acompanhado pela verdade (αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας) com fim de alcançar a essência das coisas ligadas a assuntos éticos (como a honestidade (538d), por exemplo) e também pela descrição metafórica da área da dialéctica feita em 532a, onde a dialéctica procura saber o que cada coisa é (os próprios animais e os próprios astros) e não pára até alcançar o bem.

Não é a matemática que fundamenta a dialéctica, ficando assim acima dela, mas é a matemática que desperta o modo de pensar dialéctico, isto é, o modo que procura conhecer cada essência. Algo que a matemática no seu isolamento jamais pode fazer⁵⁴. Posteriormente, será a ideia de bem que poderá fundamentar a dialéctica como a ciência mais elevada mostrando-lhe que esse modo de pensar pensa as coisas tais como elas são, ou seja, nas suas articulações naturais (necessárias).

Tendo sido descrito o momento dialéctico que procura dar a fundamentação ontológica do real através da visão da ideia de bem, trata-se agora de procurar compreender um pouco de que modo a matemática contribui auxiliarmente para esse "segundo" momento da dialéctica, que consiste em alcançar e conhecer a essência de cada coisa, ou seja, trata-se agora de procurar compreender de que modo a matemática (no domínio da aritmética e da geometria) permite que aquele que a estuda se transforme num dialéctico.

⁵⁴ Aqui pode surgir a pergunta relativamente ao modo como se pode dar a passagem da matemática para o pensamento dialéctico. Essa passagem não parece dar-se num ascetismo do sábio, mas parece dar-se antes num contexto educacional onde os estudantes são levados a passar de um ramo para o outro, sendo isso mesmo o que a *República* descreve (como se pode ver pela digressão sobre os "estudos superiores", e também na "Alegoria da Caverna", onde o prisioneiro é solto por outra pessoa).

Capítulo 2

A matemática no acesso ao inteligível

2.1. A aritmética como primeiro ponto de apoio para atingir o inteligível

Começa-se esta investigação acerca do uso da matemática enquanto auxiliar do pensamento no domínio do inteligível por aquela disciplina da matemática que, para Platão, se estende e abrange tudo (τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων τι λάβωμεν⁵⁵), que é utilizada em todas as artes, pensamentos e ciências (ὅτι πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι⁵⁶) e que é necessário aprender em primeiro lugar (ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν⁵⁷).

Essa ciência que tem a capacidade de conduzir de um modo natural a um pensamento no domínio do inteligível (τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἄγοντων φύσει⁵⁸), mas da qual ninguém se serve correctamente (χρησθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὀρθῶς⁵⁹), devido às razões já mencionadas atrás, é aquela que é denominada por aritmética, que tem como objectivo estudar os números e o cálculo (ἀριθμός τε καὶ λογισμός⁶⁰).

A principal crítica que Platão tecia ao mau uso da aritmética, e da matemática em geral, é a sua mistura com o sensível, sendo que a sua utilização correcta é a compreensão do número sem qualquer contaminação do sensível.

Mas em que sentido é que a compreensão do número em si leva a alma a alcançar o inteligível?

Em *A República* 523a-525b, Platão procura aclarar a utilidade da aritmética no alcance do inteligível. À primeira vista, essa demonstração parece estar em contradição com as suas críticas à matemática, pois, tem como ponto de partida o sensível. Todavia, como se verá, no fundo, esse exemplo, que aqui se tratará de compreender, pretende demonstrar os efeitos do raciocínio aritmético no processo cognoscitivo que pretende ultrapassar a imediatez sensível, direccionando-se para o inteligível, ou seja, para a verdadeira compreensão do real.

⁵⁵ *A República* 522b

⁵⁶ 522c

⁵⁷ 522c

⁵⁸ 523a

⁵⁹ 523a

⁶⁰ 522c

Sócrates começa por distinguir dois tipos de objectos sensíveis, a saber: aqueles que chamam a inteligência ao seu exame e aqueles que não chamam a inteligência ao seu exame (οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν⁶¹).

Os objectos sensíveis que não convidam ao seu exame são todos aqueles que não conduzem a sensações contrárias que podem ocorrer ao mesmo tempo (μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα⁶²), sendo que os objectos sensíveis que conduzem ao seu exame são todos aqueles que produzem sensações contrárias que ocorrem ao mesmo tempo.

O caso de um objecto sensível que enquanto considerado em si mesmo não conduz a sensações simultaneamente contrárias é o dedo.

Enquanto puramente dedo, a alma da maioria das pessoas não se vê forçada a perguntar à inteligência nada acerca do que possa ser um dedo (οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἢ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος;⁶³), ou o que possam ser muitas das outras propriedades que o dedo possui e que não se mostram como contraditórias, como por exemplo, a cor, se é grosso ou fino e etc. Mas relativamente a certas propriedades do dedo, como o peso, a moleza e a dureza, ou o tamanho, a alma pode ver-se forçada a indagar acerca das sensações que dizem respeito a essas propriedades do dedo, uma vez que as sensações que dizem respeito a essas propriedades têm um carácter antinómico e podem ser dadas ao mesmo tempo.

Se se atentar com cuidado, verifica-se, na maioria dos casos, que o dedo anelar é *maior* que o dedo mindinho e mais *pequeno* que o dedo do meio. Face a estas sensações contraditórias relativamente ao tamanho do mesmo dedo, a alma vê-se forçada a ultrapassar a imediatez sensível para que possa compreender como é que a *mesma* coisa, o dedo (anelar), pode, ao mesmo tempo, apresentar em si determinações *opostas*, isto é, ser grande e pequeno.

A alma enquanto estiver presa às sensações não tem capacidade de "desfazer" este problema em que as sensações lhe oferecem um objecto com propriedades opostas, num objecto que é o mesmo. Como as sensações apenas oferecem esse tipo de unidade contraditória, a alma tem que apelar a outras faculdades para resolver o conflito de existir algo que é o mesmo, um dedo, e que, ao mesmo tempo, é contrário em si mesmo, é *grande e pequeno*.

⁶¹ 523b

⁶² 523bc

⁶³ 523d

Mas a que faculdade pode a alma apelar para que a contradição sensível comece a ganhar sentido?

Segundo Platão, a alma vai apelar à inteligência para dar sentido à contradição das sensações, através da sua capacidade de calcular (λογισμός)⁶⁴, ou seja, através da sua compreensão e manuseio dos números.

Quando um objecto sensível é dado com sensações contraditórias, como é o caso do dedo anelar, a alma, através da sua compreensão e manuseio do número, começa a "desenrolar" as várias propriedades contraditórias que se encontram "enroladas" no mesmo objecto, para verificar se o que está a ser dado diz respeito realmente a *uma* coisa, como a visão sensível e imediata mostra (já que mostra imediatamente apenas o dedo) ou *mais* do que uma coisa.

Esse processo de "desenrolamento", isto é, esse processo de racionalização e organização da contrariedade, é iniciado com a quantificação das sensações contraditórias, ou seja, a inteligência procura saber *quantas* são as sensações contraditórias dadas no mesmo objecto.

A alma usa a sua compreensão do número e procura verificar a quantidade de sensações contraditórias que realmente existem, que no caso do dedo anelar são dadas na quantidade do dois, ou seja, o grande e o pequeno são dados pela mediação do número dois. A partir desta quantificação das sensações contraditórias, é possível concluir que não se está, na realidade, a tratar de apenas uma coisa, isto é, apenas do dedo que é "enroladamente" grande e pequeno, mas essas sensações contraditórias tratam-se antes de duas coisas, do grande e do pequeno.

A alma, pensando essas sensações de forma mediada, ou seja, através do que significa ser dois, chega à conclusão de que, se essas sensações são duas, então, cada uma delas é também *uma*, em si mesma, caso contrário nunca poderiam ser duas.

Ora, se cada uma das propriedades é uma, então, são também distintas entre si, ou seja, devido à consideração das propriedades como unidades em si, pois, cada uma é uma, a alma é forçada a compreender tais propriedades contraditórias como separadas. Se ela não separar as propriedades que se mostram no seu conjunto como duas, então é porque teria de as considerar como apenas uma só no seu conjunto, o que não é possível, pois, as propriedades são realmente duas, logo, ao serem compreendidas sob a

⁶⁴ A República 524b

alçada da díade, mostram-se, ao mesmo tempo, como coisas separadas uma da outra, isto é, como cada uma sendo uma.

Esta visão "ensombrada"⁶⁵ das determinações que dizem respeito ao tamanho, que não é mais do que a visão das determinações do tamanho enquanto número (ou mediadas pelo número), leva à compreensão de que essas sombras das propriedades do tamanho, isto é, o facto de cada uma ser quantitativamente uma, podem também indicar algo *único* (pois são determinadas pela unidade).

Assim, a alma, fazendo uso da inteligência, irá apoiar-se nessas mesmas determinações quantitativas e irá procurar compreender que esse ser um, essa sombra, é ser um de algo único em si, o ser um é uma visão "ensombrada" de algo ainda não mostrado quanto ao conteúdo. A partir desse auxiliar numérico, a alma pode perguntar, finalmente, o que é que cada ser único é em si mesmo. A alma, com a compreensão do dado sensível através da mediação numérica do grande e do pequeno, pode, finalmente, voltar-se para a essência de cada coisa, que a unidade limita, e perguntar que coisa é o grande em si mesmo (enquanto um) e que coisa é o pequeno em si mesmo (também enquanto um), sendo que neste ponto a alma alcança a compreensão inteligível do real devido ao auxílio do número.

Dito nas palavras de Platão:

μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ;

ναί.

διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἢ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τούναντίον ἢ 'κείνη.

ἀληθῆ.

οὐκοῦν ἐντεῦθεν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν;

παντάπασι μὲν οὖν.

καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν. (*A República* 524c)

⁶⁵ Usando aqui a metáfora da "Alegoria da caverna", onde os objectos da matemática surgem como sombras de outros objectos, isto é, como indicações de certas determinações formais acerca dos outros objectos. (Embora neste caso o número não demonstre determinações acerca de outros objectos não matemáticos, já que o grande e o pequeno podem ser considerados objectos da geometria. Contudo, os números permitem a pensabilidade de algo que não é imediatamente numérico.)

"Dissemos que a vista vê o grande e o pequeno, não separados, mas como algo misturado/confuso [συγκεχυμένον τι], ou não?

-Sim.

- E por causa disso [da visão misturada], a inteligência [ή νόησις] foi forçada a ver o grande e o pequeno, não como algo misturado, mas divididos, ao contrário daquela [da visão sensível].

-É verdade.

-Portanto, não é a partir daí que, pela primeira vez, surge o perguntar em nós: que é isso, o grande e o pequeno?

-Absolutamente

- E assim chamámos o inteligível e o visível."

A compreensão dada através da mediação numérica revela que aquilo que é dado sensivelmente como uma mistura de algo contraditório, o dedo, na realidade contém em si uma multiplicidade. Só a inteligência através do cálculo aritmético consegue voltar a reconduzir esse múltiplo confuso à unidade de cada uma das determinações dadas, de um modo ordenado. A alma consegue dar para si mesma um limite e uma ordenação dessas informações confusas da imediatez sensível, passando a pensar o real de forma racional e podendo alcançar assim o inteligível, começando a indagar por aquilo que cada essência é.

Aquilo que Platão pretende demonstrar com este exemplo do dedo e das suas propriedades contraditórias é que sem a capacidade de compreensão numérica, ou quantitativa, a alma não é capaz de *separar* as várias coisas; ou seja, não é capaz de dar início à análise da informação sensível e ao processo de conhecer, que começa com a pergunta "o que é?". Tal processo de conhecimento só se pode iniciar quando se atinge a ideia e para se atingir a ideia é necessário estar na posse de instrumentos essenciais que lhe permitam o acesso, como é o caso da compreensão numérica, pois toda a ideia é também número, isto é, tem determinação numérica.

É por esta razão que Platão afirma que a aritmética tem a capacidade de fazer com que alma chegue até ao inteligível, pois através do uso correcto daquela disciplina, a alma recorre apenas à compreensão do número para perceber o que é dado de forma confusa pelos sentidos. A compreensão do que significa em si uma determinada quantidade juntamente com a quantidade correcta de informação dada permite que alma isole em novas unidades a multiplicidade desordenada que foi dada. Neste ponto, a alma

já não se encontra mais num plano sensível e pode começar a investigar o que é cada uma dessas unidades, isto é, pode perguntar pela seu ser, isto é, pela ideia.

Platão vai ainda mais longe e considera que sem o número, não é possível linguagem, nem pensamento, como se pode ver na análise preparatória acerca da discussão acerca do ser e do não-ser em *O Sofista*:

ἄρα τῇδε σκοπῶν σύμφης, ὥς ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν; (*O Sofista* 237d)

"Concordas com o exame de que é forçoso que aquele que diz algo diz *um* [έν] algo.

E um pouco mais à frente, no mesmo diálogo, agora, relativamente ao não-ser:

πῶς οὖν ἂν ἡ διὰ τοῦ στόματος φθέγγεται ἂν τις ἡ καὶ τῇ διανοίᾳ τὸ παράπαν λάβοι τὰ μὴ ὄντα ἡ τὸ μὴ ὄν χωρὶς ἀριθμοῦ; (*O Sofista* 238b)

"E, como se pode pronunciar através da boca ou apreender completamente pelo pensamento as coisas que não são, ou o que não é, separado do número?"

Através destas passagens, compreende-se que o número é a primeira determinação para a compreensão do ser e que sem a quantidade definida o processo de pensar e consequentemente de conhecer nunca poderá começar.

A análise do não-ser inicia-se, em *O Sofista*, porque lhe é atribuído *um* nome no *singular*, ou seja, é-lhe atribuída uma primeira determinação, que é a quantitativa, e sem esta primeira compreensão do real, sem a compreensão quantitativa do real, a análise do não-ser nunca teria sido começada, pois é impossível falar ou pensar sobre algo sem que, ao mesmo tempo, lhe seja atribuído um número.

É o raciocínio aritmético (o conhecimento dos números) que possibilita o início do atingimento da ideia, que se marca também pela separação de várias determinações que parecem a outras faculdades uma unidade "confusa", tratando essas determinações, devido à separação fornecida pelo pensamento quantitativo, como sendo cada *uma* por si e em si.

Tratar cada determinação como cada uma por si, requer a capacidade de quantificar cada determinação como *uma* unidade. Tal capacidade de pensar quantitativamente não vem dos sentidos, mas vem da capacidade do raciocínio aritmético que é executado pela parte da alma que tem acesso ao inteligível, pois, é o

cálculo aritmético, a compreensão do que é cada número, que contém as determinações quantitativas que medeiam a separação das determinações quantificadas.

Este uso da aritmética, prescrito por Platão nesta secção da *República* que aqui se analisa, é diferente do uso feito por parte daqueles que usam o número misturado com o sensível, uma vez que aqui, a partir da compreensão do número, não se fica sensível para ficar apenas com a quantidade de propriedades, mas, pelo contrário, aquele que conhece o número deve apoiar-se na determinação quantitativa das propriedades para perguntar pela entidade destas, para perguntar em que consiste algo já não como propriedade mas como unidade essencial.

Tendo-se separado cada uma e sendo cada uma realmente uma, é, então, possível perguntar "o que é" cada uma dessas determinações em si mesma, pois, se cada uma é uma, então, é algo completo em si, e pode ser perguntado como algo inteiro, pois, se fosse incompleto não seria determinado como uma unidade, mas como algo fraccionário.

Existe uma diferença entre um pensar *quatro homens* e um pensar para o qual cada coisa quantificada tem de ser realmente uma unidade.

No primeiro contexto, quatro e homem surgem misturados e tal mistura não suscita nenhum pensamento no domínio da essência. São quatro coisas do mesmo (são homens), mas isso que é o mesmo aparece sob a forma do quatro, sob a forma da multiplicidade, nunca podendo suscitar a pergunta acerca do que é o homem, que é uma pergunta que precisa da mediação da unidade. Perguntar pelo que são quatro homens não é uma pergunta que leve a qualquer tipo de conhecimento essencial. Neste primeiro contexto, o imediato sensível "infesta" o número e este adquire o carácter do sensível e, assim, quatro coisas, que são na realidade essencialmente uma, surgem como quatro coisas com a aparência de serem essencialmente diferentes, quando não o são. Neste sentido, uma contagem própria parece tender sempre para a procura de unidades reais.

Assim, se o pensar se voltar para algo que é realmente um, deixando de fora as repetições e aquilo que não é próprio a uma coisa, então, o pensar pode passar a focar-se finalmente na essência; por exemplo, pode focar-se no que é o homem. Tal pensar pode focar-se naquilo em que consiste essa unidade real e não nos quatro homens, podendo passar posteriormente para um questionamento acerca da essência, podendo perguntar-se pelo que é o homem.

O pensar que procura unidades reais, ao quantificar, nunca pode quantificar repetidamente, pois quantificar uma unidade várias vezes não é tratá-la como a unidade

que ela é. Assim, cada quantidade passa também a enumerar uma quantidade de diferenças essenciais⁶⁶. Neste sentido, o quantificado e a quantidade quase se confundem. Por exemplo, quando se quantifica algo como um, se isso for realmente uma unidade, isto é, se não puder ser numerado mais nada para além de si próprio, então, isso que é numerado comporta-se como o próprio número um, sendo que é a partir daí que se pode realmente perguntar pelo ser dessa unidade.

Posto isto, compreende-se agora que a aritmética é o primeiro "degrau" ou "ponto de apoio", a primeira "hipótese" que se "destrói", enquanto princípio, e que se torna numa base, permitindo a ascensão até a uma compreensão inteligível do real que se começa a aprofundar apoiada no número, para ir além do próprio número. Sem a compreensão numérica, como foi mostrado, não é possível compreender nem pensar nada, logo, é por esta razão que Platão afirma que a aritmética é a primeira ciência que se deve aprender e deve ser estudada pelo filósofo, pois (e)leva-o até à entidade (οὐσία), até ao saber do inteligível (da ideia):

ὦν ζητοῦμεν ἄρα, ὡς ἔοικε, μαθημάτων ἂν εἴη: πολεμικῷ μὲν γὰρ διὰ τὰς τάξεις ἀναγκαῖον μαθεῖν ταῦτα, φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἀπτεόν εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, ἢ μηδέποτε λογιστικῷ γενέσθαι. (*A República* 525b)

"Parecem ser das ciências que procuramos. É necessário aprender estas [ciências] por causa da organização dos soldados na guerra, e o filósofo porque tem que apreender a essência, emergindo do mundo da geração, ou nunca se tornará proficiente no cálculo."

A aritmética ao fornecer a compreensão do número leva à contemplação da entidade (525a), e contemplando-se o ser torna-se possível começar a compreender a

⁶⁶ Se aquilo que for numerado são realmente unidades, então, é porque são diferentes umas das outras. São realmente quatro coisas e não uma coisa sob a forma do quatro. Tais coisas quantificadas devidamente acabam por comportar-se como a unidade que as quantifica, pois são realmente esse número. Pelo contrário, na contagem dos quatro homens, aquilo que é o mesmo, a unidade homem, aparece sob a forma do quatro e, por isso, não se comporta como o número que a quantifica, pois, em vez de se estar a quantificar a unidade como sendo uma, está-se antes a quantificá-la como sendo quatro.

Também Goslin sugere que a aritmética é um auxiliar na apreensão das ideias, uma vez que a contagem resulta num agrupamento de coisas, sendo isto um primeiro passo para a indagação acerca da divisão ou organização do real. Um agrupamento de coisas que não são do mesmo tipo, como por exemplo, agrupar 2 pernas e um homem, pode levar à indagação do porquê de tal agrupamento dessas três coisas dar origem a um conjunto de coisas algo "estranhas" entre si. A estranheza de tal conjunto surge do facto de não se conseguir qualificar que tipo de conjunto é esse, uma vez que pernas e homem não parecem poder ser qualificados sob um nome comum. Uma tal contagem que dá origem a um conjunto estranho pode suscitar pela pergunta acerca da divisão do real e consequentemente a uma indagação acerca de o que é algo. Ver: J. C. B. GOSLING, *op cit.*, p. 113.

essência de cada coisa, uma vez que se começa a perceber a estrutura "entitativa" de cada essência, pois essa estrutura tem sempre a determinação da unidade, e assim, o filósofo torne-se hábil no cálculo (λογιστικός).

O significado de calcular não indica aqui apenas o seu acto de executar operações acerca de números, mas tem um sentido de raciocinar num significado mais amplo.

O modo como Platão constrói esta passagem (525b) indica que o uso da compreensão numérica vai para além da sua arte isolada, como se vê no exemplo oferecido no caso da guerra, onde a aritmética é usada não para uma contagem enquanto contagem, mas para conferir a ordem (τάξις) do exército.

Pensado por analogia relativamente àquilo que é dito do filósofo, este não deve estudar aritmética apenas para executar contagens meramente numéricas, mas porque o conhecimento aritmético serve de base para alcançar a compreensão de algo para lá da imediatez do número, oferece uma capacidade de cálculo, isto é, uma base de raciocínio de todas as entidades.

A compreensão numérica direccionada ao inteligível tem como principal função impedir que a alma confunda as várias entidades; uma vez que não há nenhuma ideia igual a outra. Assim, compreender a quantidade de ideias que estão em jogo numa argumentação, é compreender com quantas "coisas" diferentes se está a lidar, impedindo-se assim a mistura desordenada de umas coisas com as outras.

Um exemplo onde é possível observar a utilidade da aritmética na argumentação surge quando Sócrates procura demonstrar que o prazer que o filósofo tem em conhecer a entidade é o verdadeiro prazer. Todos os outros prazeres associados a actividades não filosóficas são aparências de prazer, pois tomam por prazer aquilo que não é prazer.

Esta discussão é iniciada na *República* 582c, mas é a partir de 583c que começa a derradeira demonstração dessa tese.

Sócrates começa por isolar o prazer da dor devido ao facto de serem opostos.

Este isolamento do prazer e da dor, executado por Sócrates, permite-lhe ficar com duas unidades que não se incluem uma na outra. Transformando-se em número esses dois estados, tudo o que aparecer de terceiro terá de ser algo que não pertence nem ao prazer nem à dor, caso contrário já se encontra contado sob a alçada de um dos dois estados opostos.

De seguida, Sócrates procederá de forma a perceber se há realmente uma terceira coisa que nem é prazer nem dor, ou seja, se há um estado intermédio. Gláucon responde

afirmativamente a Sócrates, concordando que há um estado intermédio entre prazer e dor.

Contudo, surge uma questão relativamente a este estado intermédio, procurando-se saber se esse terceiro estado pode ser considerado prazer relativamente a um estado de dor, uma vez que um estado de ausência de dor (e de prazer) pode parecer um estado de prazer para quem sente dor. Neste contexto, o estado intermédio seria considerado pela pessoa em sofrimento como sendo um estado prazeroso e assim esse estado deixaria de ser intermédio (onde não há prazer nem dor) e passaria antes a ser um estado de prazer. É neste ponto que entra o jogo o raciocínio aritmético para ordenar o pensamento.

Tendo sido quantificados dois estados opostos no início do raciocínio, então, ao se identificar um terceiro estado, esse estado teria de ser algo que não é nenhum dos dois outros estados, pois se são três estados, então, cada um é diferente do outro, logo, o terceiro caso não pode ser nem prazer nem dor. Ora, aquilo que não é nem prazer nem dor, jamais pode vir a ser o que não é, logo, esse terceiro estado, o estado intermédio, nunca poderá ser considerado verdadeiro prazer. Se ele aparece como prazer para alguém em sofrimento é porque não passa verdadeiramente de aparência, pois na realidade, prazer é algo outro⁶⁷.

A quantificação rigorosa do número de "coisas" com que se está a lidar permite uma rigidificação do objecto sobre o qual se pondera, pois o número implica ordem, impedindo que as aparências se intrometam na alteração do que foi quantificado como diferente.

Se foram quantificados três estados, então, é porque esses estados são algo em si, caso contrário não seria possível quantificá-los. Se parece haver a alteração de um dos estados, tal deve-se a mera *aparência*, caso contrário, esse estado nunca poderia ter sido quantificado à parte dos outros, uma vez que não possuiria essa característica *única* que lhe possibilitou a sua quantificação exterior aos outros dois. Só porque um estado onde não há prazer nem dor *parece* ser melhor do que um estado de dor, tal não significa que esse estado passe a incluir prazer, ou seja, que mude a sua natureza.

⁶⁷ É certo que este raciocínio também recorre a um pensamento geométrico que não se encontra na explicação aqui apresentada no texto. Para além de se quantificar o número de estados, também se recorre a um pensamento geométrico no sentido de identificar *posicionamento* relativo dos estados. Considera-se o estado intermédio com algo que fica no *meio* do prazer e da dor, o que faz com que estes opostos sejam concebidos também como *extremos* ou *limites* dos estados possíveis.

A aritmética acaba por contribuir para a apreensão desse algo *único* que existe em cada entidade e que permite a sua diferenciação, pois se existe algo *único*, então é porque pode ser quantificado enquanto um e se existe uma multiplicidade de *únicos* é possível quantificá-los sob um certo número.

Também no *Fedro* (270cd) aparece uma preocupação com a compreensão numérica relativamente ao tratamento do objecto que se quer conhecer.

Primeiro (πρῶτον), trata-se de procurar ver se o objecto que se deseja conhecer é simples (ἀπλός), isto é, se é uma unidade sem partes, ou se é composto (πολυειδής), ou seja, se é uma unidade com partes; havendo nestas duas determinações um pensamento numérico inserido.

Se o objecto for simples, passa-se a verificar (σκοπεῖν) as suas relações com a natureza de outros objectos (πρὸς τί πέφυκεν). Pelo contrário, se for um objecto composto, antes de se analisar a sua natureza relativamente a outros objectos, tem que se voltar ainda a enumerar (ἀριθμέω) as partes que esse objecto composto possui.

Como se pode ver a partir desta análise do *Fedro*, a enumeração é algo constante no processo cognoscitivo, porque permite *fixar* o objecto na sua identidade e alteridade respectiva e, com isso, oferece a possibilidade de ultrapassar as ilusões da aparência, que tornam tudo inconstante, começando-se assim a alcançar a essência imutável do objecto⁶⁸.

No diálogo *Protágoras* (356c-357b), a aritmética (ἀριθμητική) aparece conjuntamente com a arte da medida (ἡ μετρητική τέχνη) como formando um conjunto de ciências que libertam a alma das ilusões provocadas pelo poder da aparência (τοῦ φαινομένου δύναμις) e que mostram a verdade (δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές).

⁶⁸ Veja-se ainda outro exemplo, no *Sofista* 242c-244b, onde se verifica a importância da capacidade de contar e conhecer o número para raciocinar acerca de outros assuntos não matemáticos. Nessas passagens do *Sofista*, o Estrangeiro procura investigar as teses daqueles que consideram o ser como múltiplo, isto é, que consideram que o ser é determinado sob alguma quantidade diferente do um, como por exemplo, aqueles que afirmam que as coisas que são são sempre quentes e frias, ou seja, que o ser é *dois*. Segundo o Estrangeiro, aqueles que consideram que o real é composto pelo quente e o frio acabam por entrar em dificuldade se considerarem também que o que é referido com o termo "é" ("ser") é algo de diferente ou igual ao quente e ao frio. Se o termo "é" for considerado como algo de diferente do quente e do frio, então, o ser não é *dois*, não é quente e frio, mas é uma terceira coisa para além do quente e do frio, o que acaba por refutar a tese de que o ser é apenas dois. Por outro lado, se se considera que o que é dito com o termo "ser" ("é") é idêntico ao que é referido com os termos quente e frio, então, acaba-se por transformar essas duas coisas, o quente e o frio, em apenas uma, ou seja, o que é dois transforma-se em apenas um, o que também parece ser impossível. Sendo que com esta análise do Estrangeiro fica posta de parte a tese acerca da mera multiplicidade do ser.

Enquanto que a aritmética e a arte da medida dão exactamente o número e a medida da coisa tal como esta é em si mesma, as aparências dão a mesma coisa de modo contraditório (grande ou pequena, muito numerosa ou pouco numerosa).

Mas como se pode ver por esta passagem do *Protágoras* designada acima, a aritmética parece não ser suficiente para fazer com que a alma ultrapasse toda a ilusão da mutabilidade sensível, sendo também necessário a arte da medida. Esta arte encontra-se naturalmente ligada à geometria e, por isso, trata-se agora de procurar compreender de que modo é que esta disciplina da matemática contribui também para um pensamento no domínio do inteligível.

2.2. A geometria e a produção do pensamento filosófico

Como foi visto, o uso da geometria também havia sido criticada, por Platão, devido à sua aplicação direccionada à região sensível do real.

Nesta sua aplicação, a geometria era criticamente visada, sobretudo, pelos seus efeitos práticos e pela multiplicação de operações que estão ligadas ao seu uso sensível. Esse direccionamento da geometria, que visa o sensível de forma prática e teórica, segundo Platão, leva ao surgimento de operações matemáticas “ridículas” e que deturpam completamente a verdadeira finalidade da geometria.

Mas qual é a verdadeira finalidade da geometria?

Platão afirma que o fim da geometria não é o seu efeito prático no sensível, pois o seu verdadeiro fim é o puro saber.

O saber de quê?

O saber “do que sempre é” (ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως⁶⁹).

Esta afirmação de Platão, relativamente à geometria, é bastante ambígua, já que não há qualquer tipo de restrição relativamente ao tipo de ideias (de “coisas” que sempre são) que a verdadeira aplicação da geometria procura conhecer.

Isso que sempre é e que a geometria visa pode ser um ficar-se pela imediatez dos objectos inteligíveis da geometria, que sendo ideias, acabam por ser algo que sempre é. Mas, pelo contrário, o facto de Platão afirmar que a geometria deve estar ligada ao estudo do que sempre é, sem designar qualquer tipo de restrição, poderá revelar que esta disciplina da matemática não visa apenas os objectos específicos da matemática que lhe dizem respeito, mas tem como principal fim dar a conhecer algo mais amplo: “o que

⁶⁹ A República 527b

sempre é” irrestrito. Assim sendo, a geometria seria algo que, pelo menos, ajudaria a conhecer qualquer tipo de ideia a partir da contribuição do conhecimento das suas ideias específicas.

Qual das duas leituras, relativamente ao sentido do "conhecimento do que sempre é", é a correcta?

Pensando a geometria em analogia com a aritmética, a resposta a este problema parece ser a última opção. Tal como a aritmética não tem como fim ficar-se apenas pelo conhecimento do número, e deve antes suscitar uma capacidade de raciocínio organizado acerca de qualquer tema que se queira conhecer; também a geometria, enquanto outro ramo da matemática, deverá provocar o mesmo efeito do que a aritmética, contribuindo para um pensamento organizado acerca de temas não geométricos.

Para comprovar esta posição veja-se como Platão revela que a geometria tem como fim levar a alma a procurar a verdade e a produzir *pensamento filosófico* (ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἶη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας⁷⁰).

O pensamento filosófico é identificado com o pensamento dialéctico em *O Sofista* 253c e, por sua vez, o pensamento dialéctico é aquele pensamento que não se fica numa regionalidade isolada do inteligível, mas procura pensar tudo de modo concreto, ou seja, na relação natural de umas coisas com as outras. Como se pode ver pela metáfora da *República* em 532a, a "ária" da dialéctica não se fica pelas sombras no exterior da caverna, mas deve visar as verdadeiras coisas do exterior da caverna, ou seja, deve compreender a dinâmica viva, orgânica, do real.

Neste sentido, ao afirmar-se que a geometria provoca o pensamento filosófico, deve-se entender por isto que essa disciplina da matemática, no seu verdadeiro uso, não se fica pela regionalidade imediata da geometria, mas procura antes suscitar a integração do pensamento geométrico na compreensão do resto do real inteligível, ou seja, deve suscitar uma compreensão geométrica do inteligível não imediatamente geométrico.

Em *A República* 603a, Platão afirma que a medida (e o cálculo) se encontra ligada ao melhor (βέλτιστος) da alma. Ora, uma vez que a melhor parte da alma é aquela que pensa o inteligível (caso contrário, não poderia medir nem calcular) e a ciência mais elevada (a melhor) é a dialéctica, então, é possível afirmar que a melhor

⁷⁰ 527b

parte da alma, ao executar a dialéctica, também poderá executar algo que poderia ser considerado apenas próprio da geometria, que é a medição. Contudo, essa melhor parte da alma, porque executa o pensamento dialéctico, ou seja, executa o pensamento que procura relacionar as ideias num contexto mais abrangente, acabará por executar uma medição que dirá respeito a outras áreas do conhecimento inteligível e que ultrapassam a imediatez dos objectos geométricos.

A partir destes dados é possível compreender que quando Platão afirma que a geometria tem como objecto do saber aquilo que sempre é, não se refere apenas a um pensamento regional exclusivo da geometria meramente matemática. Platão fala antes de um conhecimento "geométrico" daquilo que sempre é, de modo irrestrito, voltado para qualquer área, ou seja, fala uma possibilidade de se *medir* o verdadeiro ser nas mais diversas áreas.

Para que se possa compreender o que Platão tem em mente e o que se quer aqui dizer com o uso da geometria relativamente ao seu não esgotamento nos seus objectos específicos, lançando a alma para o pensar filosófico, para o conhecimento "do que sempre é", é necessário investigar o uso da geometria naquilo que parece ser a sua vertente puramente inteligível. Essa vertente do uso do conhecimento geométrico aplicado a algo não geométrico parece poder ser encontrado na denominada "segunda parte" do diálogo *Parménides*.

O diálogo *Parménides* é um diálogo enigmático e difícil, suscitando uma pluralidade de interpretações.

Uma das razões para a sua dificuldade é a sua aparente divisão temática em duas partes, o significado de cada uma das partes e a problemática de uma possível conciliação, ou não conciliação, de ambas as partes na unidade do diálogo.

A primeira parte pode ser vista como um criticismo à teoria das ideias, que é apresentada em diálogos como o *Fedro* e a *República*, a partir da teoria da participação, que se encontra intimamente ligada à teoria das ideias na sua relação com o sensível. Este aparente criticismo que Platão leva a cabo nesta primeira parte é um dos motivos que torna o diálogo enigmático, pois leva a que se questione se Platão está de facto a criticar seriamente a sua própria teoria ou não.

A segunda parte é ainda mais enigmática do que a primeira, pois, após ter sido criticada a teoria das ideias a partir da teoria da participação, Parménides propõe-se

analisar a sua "hipótese acerca do próprio uno" (περί τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος⁷¹), sendo que as várias aporias que esta parte contém, podem deixar várias dúvidas acerca do verdadeiro objectivo desta segunda secção do diálogo⁷².

Apesar de a segunda parte do diálogo ser bastante enigmática relativamente ao seu objectivo, é precisamente nessa parte, na análise que Parménides faz sobre a sua

⁷¹ *Parménides* 137b

⁷² Nas várias interpretações deste diálogo, há quem afirme que o *Parménides* não passa de uma "caricatura" relativa à constituição do real de raiz eleática, e da lógica que lhe assiste, defendida pelos megáricos ("Its purpose is to "make some fun" with the Monists who regard the sensible as illusion, and very little more." / "O seu fim é trocar com os Monistas que consideram o sensível como ilusão e pouco mais", A. E. TAYLOR, *Plato. The man and his work*, London, Methuen & Co. Ltd, 1955).

Noutra linha de interpretação, inserem-se ROBINSON (*op. cit.*) e ROSS (*op. cit.*) que consideram que o objectivo do *Parménides* não é formular um ataque sério à doutrina das ideias, mas é antes um apelo ao exercício do filosofar. As refutações de Parménides não são verdadeiras refutações à doutrina das ideias, mas como Sócrates é ainda bastante inexperiente na arte do pensamento filosófico, não é capaz de responder às "objecções" que Parménides lhe levanta. Esta leitura acaba por tornar as "objecções" de Parménides em "objecções" *ad hominem*, pois, não é a tese que é visada, mas antes a inaptidão de Sócrates em responder. Neste contexto, a segunda parte do *Parménides* não é mais do que uma demonstração do exercício que é necessário executar, para que Sócrates se torne proficiente no pensamento dialéctico e na argumentação.

Allen vai no mesmo sentido que Ross e Robinson, e procura ainda demonstrar que os problemas do *Parménides* se encontram ligados a uma má formulação (intencional) da teoria da participação que é colocada por Parménides e que é apresentada a Sócrates sob a forma de um (falso) dilema ("Thus the question of why criticisms are put requires a unitary answer; for the criticisms themselves exhibit a unitary structure, of which the Dilemma of Participation is the focus." / "Assim a questão do porquê desses criticismos requer uma resposta unitária, já que os próprios criticismos mostram uma estrutura unitária, onde o Dilema da Participação é o foco.", R. E. ALLEN, *Plato's Parmenides*, New Haven, Yale University Press, 1997).

Sayre considera que a primeira parte é um apontamento das falhas da teoria das ideias, cujas respostas a essas falhas começam a ser preparadas na segunda parte do diálogo. Nesta, segundo Sayre, a primeira hipótese acerca do uno é um criticismo ao eleatismo e a segunda hipótese acerca do uno está ligada a uma maneira pitagórica de ver o real (nomeadamente entre 142b e 148a). Sayre irá defender que Platão acaba por adoptar uma certa visão pitagórica do real, que começa a ser trabalhada na segunda hipótese, e que pode ser verificada no *Filebo* (K. M. SAYRE, *Plato's Late ontology. A riddle resolved.*, Parmenides Publishing, 2005).

Já Dixsaut defende que "as refutações" da primeira parte do *Parménides* surgem essencialmente devido à (má) posição das ideias a partir de determinações espaciais ("Si toutes ses questions sont mal posées, c'est parce qu'elles procèdent toutes d'une manière spatiale de penser toutes les catégories qu'il tente de leur appliquer: tout et parties, séparation et immanence, modèle et image." / "Se todas as suas questões são mal colocadas, é porque elas procedem todas de uma maneira espacial de pensar todas as categorias que ele lhes tenta aplicar: todo e parte, separação e imanência, modelo e imagem.", M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 137). A autora considera, também, que a segunda parte padece dos mesmos problemas do que a primeira, mas, agora, a ideia (isto é, o uno) é não só pensada a partir de determinações espaciais como também temporais ("(...) on peut en conclure que selon Parménide toute existence est spatio-temporelle." / "(...) podemos concluir que segundo Parménides toda a existência é espaço-temporal", *ibidem*, p. 137), sendo que o pensamento que busca o inteligível necessita de superar completamente essa visão espaço-temporal do real ("Rejeter le postulat, c'est admettre un autre mode d'existence, ni spatial ni temporel, et non pas imaginer une existence située dans un autre espace ou dans un autre temps (...)." / "Rejeitar o postulado, é admitir um outro modo de existência, nem espacial nem temporal e não imaginar uma existência situada noutro espaço ou noutro tempo (...).", *ibidem*, p. 140).

própria "hipótese", onde se poderá encontrar aquilo que se procura aqui compreender acerca da geometria no seu suposto uso inteligível, para pensar aquilo “que sempre é”.

Uma vez que a "hipótese" de Parménides tem a ver com o inteligível⁷³, e, como se verá, há um uso de noções geométricas para procurar pensar a "hipótese" de Parménides, este cenário da segunda parte do diálogo acaba por servir de oportunidade para ver em acção o uso da geometria no pensamento daquilo que sempre é.

Para além da "hipótese" de Parménides estar ligada ao inteligível, a sua "hipótese" não é uma "hipótese" qualquer, pois, esta não é uma coisa “que sempre é” entre muitas outras, mas é antes algo “que sempre é” e que é, ao mesmo tempo, o princípio do real parménidiano. Mas este princípio do real parménidiano, ou seja, o uno, é também algo que diz respeito a uma determinação essencial da ideia platónica, como se pode ver a partir desta passagem que se segue à crítica da teoria das ideias feita na primeira parte do diálogo:

ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὴ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἑὼν ιδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.
(*Parménides* 135bc)

"Mas por outro lado, disse o Parménides, se alguém, ó Sócrates, continuar a sustentar que as ideias dos entes não são, devido a todas as dificuldades levantadas, continuado a olhar para outras [parecidas com] estas, e não distinguir alguma ideia única [εἶδος ἑνὸς] para cada um dos entes, não terá lugar para onde voltar o pensamento, já que para esse não há uma ideia que é sempre a mesma para cada um dos entes, e assim, destrói completamente a possibilidade da dialéctica."

O que esta passagem demonstra é que se não se distinguir alguma ideia *una/única* de cada coisa (μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου), então, o pensamento não tem para onde se voltar e a dialéctica não será possível.

Aqui, compreende-se que a determinação da ideia enquanto unidade é essencial para o pensamento dialéctico, e sendo a própria "hipótese" do Parménides uma

⁷³ *Parménides* 135e-136a

"hipótese" acerca da própria unidade, então, Parménides ao analisar a sua "hipótese" acaba por analisar, mediadamente, uma determinação essencial da ideia.

Ao analisar-se uma estrutura essencial da ideia mediada pela análise do uno, e este, como se verá, ao ser analisado a partir de uma certa compreensão inteligível dos objectos da geometria, acaba-se por se obter, neste diálogo, um testemunho do uso da geometria na produção de pensamento filosófico.

Como foi dito anteriormente, as disciplinas da matemática devem ser estudadas em conjunto com a natureza da entidade. Assim, esta análise do uno, executada por Parménides, poderá ser um dos tipos de exercícios que Platão tinha em mente quando afirmou que a matemática deveria ser estudada com a natureza da entidade. Nesta segunda parte, a geometria servirá, portanto, de ponto de apoio para estudar uma das determinações da natureza da entidade, que é a unidade.

2.2.1. A geometria na primeira "hipótese" do Parménides: "se o uno é" (εἰ ἓν ἐστίν)

A primeira "hipótese" acerca do uno (137c) a ser analisada é posta de forma condicional: "se o uno é" (εἰ ἓν ἐστίν). A partir desta "hipótese", não se procura provar que o uno é ou que existe, mas procura-se antes compreender o que é o uno em si mesmo. Problematicando a "hipótese", não se obteria uma questão do seguinte modo: "se o uno é", então, como demonstrar que o uno existe? Mas ficaria antes deste modo: "se o uno é", então, o que é o uno?

Após a colocação da "hipótese", pode estabelecer-se imediatamente a seguinte questão: como pensar uma "hipótese" que se coloca de forma tão imediata e sem ligação com mais nenhuma coisa? Como pensar uma determinada noção que foi posta puramente em si mesma, como a hipótese "se o uno é"?

A resposta a estas questões parece residir na própria compreensão dada pela aritmética.

Segundo a passagem 525e da *República*, o uno em-si, para aqueles que se dedicam ao estudo dos números, é compreendido como sendo algo sem qualquer tipo de partes. Quando alguém divide a unidade, os matemáticos multiplicam-na imediatamente pelo mesmo número pelo qual foi dividida e, contrariamente, se a unidade for dividida, os matemáticos tratam de a multiplicar pelo mesmo número.

Anteriormente ao analisar-se a compreensão de uma determinada propriedade de um objecto mediada pela unidade, viu-se que essa propriedade só pode ser em-si e única. Assim, a noção que permite esta conclusão relativamente a outras coisas, também tem de chegar à mesma conclusão relativamente à sua própria natureza e concluir que se é *um*, então, não pode ser muitas coisas, só pode ser o que é: uno.

A compreensão da unidade que é posta no começo do primeiro tratamento da "hipótese" "se o uno é", parece surgir desta interpretação presente na *República*, pois, o uno é igualmente posto, por Parménides, como algo sem partes, ou seja, é afirmado "que o uno não pode ser muitas coisas" (οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν ⁷⁴).

Como o uno não pode ser múltiplo, então, tal significa que o uno também não pode ser um *todo*, isto é, não pode ser algo composto por partes (οὔτε ἅρα μέρος αὐτοῦ οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. ⁷⁵).

É a partir da introdução (negada) das determinações de todo e de parte que os conhecimentos acerca da geometria começam a entrar em jogo no pensamento que procura compreender o que é o uno.

Tendo sido dito que o uno só pode ser uma unidade simples, então, não pode conter nada em si que indique multiplicidade. Esta condição leva a que seja excluído dele as determinações de todo e parte, pois, o que tem partes é sempre múltiplo. Com a negação destas duas determinações, seguem-se as negações que essas determinações implicam, como a negação de *limite* (πέρας) e de *figura* (σχῆμα).

O limite é negado ao uno, porque se este tivesse limite, teria de ter as partes próprias do limite, isto é, teria de ter *princípio* (ἀρχή), *meio* (μέσος) e *fim* (τελευτή). Ora, como estas três determinações do limite são parte integrante daquilo que é limitado, e o uno tem de ser uma unidade simples, sem partes, então, as partes do limite não podem estar no uno, e sem as partes do limite, também o limite é negado ao uno ⁷⁶.

Devido à negação do limite também a figura é negada ao uno, pois os dois tipos de figura - circular e recta - surgem devido a um certo tipo relação específico que as partes do limite têm entre si. Um certo tipo de relação que as extremidades (princípio e fim) têm com o centro (meio) leva um tipo de figura, outro tipo de relação entre as extremidades e o centro levam a outro tipo de figura ⁷⁷. Como o uno não pode ter partes

⁷⁴ *Parménides* 137c

⁷⁵ 137c

⁷⁶ 137d

⁷⁷ 137e

e a figura necessita das partes do limite para ser figura, conclui-se que o uno simples não pode ter qualquer tipo de figura.

A partir da negação do limite e da figura, passa-se a pensar, mediante estas duas negações, determinações não geométricas. Neste sentido a geometria (mesmo que negada) torna-se em ponto de apoio para a atribuição ou não atribuição de certas propriedades do uno.

Ao ser negado o limite e a figura, segue-se que o uno não poder estar *em* nenhum *lugar* (οὐδαμοῦ), quer seja noutra coisa ou em si mesmo⁷⁸. Se o uno não tem limite nem figura, então, não pode estar numa outra coisa sem tomar uma forma (figura) específica, pois, estar em algo outro é estar no *interior* de alguma coisa, o que significa que se é limitado por essa outra coisa onde se está, ou seja, é-se "rodeado" (περιέχω) por essa outra coisa, sendo necessário ter-se uma figura mais ou menos circular⁷⁹. Mas, como já foi visto, o uno não pode ter figura, pois, tal implica ter partes (do limite), e o uno não pode ter partes, logo, o uno não pode estar noutra coisa.

O uno também não pode estar em si mesmo, pois tal implicaria estar rodeado por si mesmo. Se o uno se rodear a si mesmo, então, não é apenas uma coisa, mas duas, porque passa ser aquilo que rodeia e o que é rodeado, activo e passivo. Mas o uno não pode ser múltiplo, só pode ser apenas um, logo, o uno não pode estar em si mesmo.

Nesta negação da possibilidade de o uno estar em si próprio, verifica-se não só o uso da geometria a partir da noção de "rodeado", como também o uso da aritmética na quantificação dos dois estados de ser do uno (activo e passivo), quando se pensa o uno como estando em si mesmo. A partir da quantificação dupla segue-se a negação de poder estar em si mesmo, pois, o dois não convém ao que é puramente um.

Também um certo tipo de movimento, o da deslocação, é negado ao uno por ter sido negado o limite e a figura. Um dos modos de deslocação é andar em círculos no mesmo sítio, mas para que algo se possa mover desse modo tem quer ter um centro (meio), e como isso foi negado ao uno, então, este não pode deslocar-se desse modo⁸⁰.

O outro modo de deslocação negado é o mover-se de um lugar para outro, mas tal também não é possível, pois, mover-se de um local para outro significa que há possibilidade de vir a estar noutro lugar. Ora, estar noutro lugar já foi negado ao uno,

⁷⁸ 138a

⁷⁹ 138a

⁸⁰ 138cd

devido ao facto de este não poder possuir figura nem limite, logo, também este tipo de deslocação lhe é impossível.

Após a negação de todo o tipo de movimento⁸¹, chega-se à conclusão de que o uno é imóvel relativamente a todos os movimentos⁸², mas a própria imobilidade é também negada ao uno, pois ser imóvel implica que esteja sempre ou em si mesmo ou num mesmo lugar diferente de si mesmo, o que é impossível, devido à negação da determinação de figura e de limite, como já foi visto atrás⁸³.

Mas não é apenas a compreensão da figura e do limite que oferecem mediações para se pensar aquilo que convém ao uno. Também o conhecimento acerca do que possa ser a *comensurabilidade* (σύμμετρος) (outra noção da geometria) serve de mediação para pensar se as determinações da medida (μέτρον), isto é, o *igual* (ἴσος), *grande* (μέγας) e *menor* (ἐλάσσων), convêm àquilo que está a ser analisado (neste caso, o uno).

Estas três determinações só convirão ao que é analisado se aquilo que é analisado tiver partes, pois, aquilo que é igual a algo tem as mesmas medidas em relação àquilo a que é igual, o que é maior tem mais medidas em relação àquilo que é maior e o menor tem menos medidas em relação àquilo que é menor. A medida significa aqui o produto da relação comparada do número de partes que cada coisa tem. Assim, comensurabilidade mais não é do que a unidade que permite a medida das coisas⁸⁴, ou seja, permite o relacionamento das coisas sob a mediação da medida.

No contexto desta primeira "hipótese", o uno não pode ter qualquer tipo de medida, pois, se para haver medida tem de haver contagem de partes e estas não convêm ao uno, então, o uno não pode ser mensurável.

As conclusões a que Parménides chega nesta primeira "hipótese" (e em todas as outras que se seguem) podem causar estranheza e parecer um exercício inútil. Contudo, Parménides apela a Sócrates para que este se exercite (γυμνάζω)⁸⁵ nos tipos de raciocínios como os da primeira "hipótese" (e seguintes), caso contrário, a verdade poderá escapar-lhe (διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια).

Mas como pode alguém alcançar a verdade através de um exercício do pensar que oferece um percurso cujas várias conclusões a que se vão chegando são

⁸¹ O outro tipo de movimento negado é o da alteração, porque se o uno se alterar, deixa de ser o que é.

⁸² 139a

⁸³ 139ab

⁸⁴ *Parménides* 140bd

⁸⁵ 135d

contraditórias? Como se pode encontrar a verdade através de um percurso que é considerado "errante" (πλάνης) ⁸⁶?

Uma resposta possível é afirmar que, dada a natureza da condição humana, está-se condenado a vaguear na procura da verdade, até que, por fim, um dia, no fim de muito exercício, ela aparecerá.

Outra resposta, que é aquela que se defende aqui, poderá ser que o objectivo com este tipo de exercícios que Parménides convida Sócrates a fazer não têm a ver com a verdade das conclusões a que se chega, mas com a habituação no manuseio das mediações usadas para chegar às conclusões.

Como foi visto, Parménides faz uso de várias noções geométricas para procurar saber o que convém ao uno e o que não convém. Contudo, o uso destas noções num contexto altamente abstracto, como é o da segunda parte do *Parménides*, não permite nenhuma conclusão definitiva. E, provavelmente, o objectivo não é atingir nenhuma conclusão certa, a partir deste plano tão abstracto, mas procurar antes uma conversão do pensamento através do uso continuado das várias categorias usadas para pensar as "hipóteses" (sejam essas categorias aritméticas, geométricas, ou aquelas enumeradas em 136ac). O objectivo primeiro deste exercício é procurar que a mente abandone a "errância" das coisas visíveis ⁸⁷ e passe a uma "errância" pelas coisas inteligíveis, habituando-se às mediações necessárias para pensar inteligivelmente o real.

Um exemplo de conversão do pensamento à compreensão inteligível através da habituação de categorias geométricas seria a compreensão de que as entidades podem ser pensadas como se fossem figuras.

A conversão de que aqui se fala pode estar ligada, por exemplo, a uma certa forma de compreender a noção de figura quando esta foi usada para procurar saber se o uno poderia estar numa outra coisa ou não. Esta conversão no fim da devida habituação não tem de chegar à mesma conclusão que Parménides chega na primeira "hipótese". Não tem de se afirmar que para uma coisa estar noutra é necessário que seja circular (uma implicação que não é de modo nenhum necessária, pois uma coisa pode estar noutra coisa sem ser circular), mas compreender que, eideticamente falando, se for

⁸⁶ 136e

⁸⁷ 135e

possível uma ideia estar noutra, tal como uma figura pode estar noutra, é necessário que essa inclusão seja *perfeita*⁸⁸.

Se uma figura para estar noutra tem de ter uma forma e medidas adequadas, então, pensando de forma analógica, se é possível uma ideia estar noutra, é necessário que essa ideia tenha uma forma própria, isto é, *específica*⁸⁹, para poder estar noutra.

Antes de se analisar o que significa esta possibilidade de "inserção" de umas ideias em outras, é necessário retirar uma conclusão geral acerca da geometria, que se encontra no *Parménides*, para que se encerre aquilo que se quer retirar deste diálogo, para fins da investigação que se seguirá mais adiante.

2.2.2. O direccionamento mereológico da geometria

Terminadas estas análises relativamente ao uso do conhecimento geométrico sem a mistura do sensível, é possível compreender como um pensamento, que se apoia no conhecimento do que é a medida (grande, menor e igual), a figura e o limite, é capaz de ultrapassar a imediatez desses mesmos conhecimentos geométricos e começar a analisar se certas determinações (movimento, repouso, lugar) podem ser consideradas convenientes àquilo que se quer realmente analisar. Com este breve exame relativamente a alguns aspectos da primeira "hipótese", consegue-se finalmente começar a compreender a contribuição da geometria para a produção de pensamento filosófico.

Todavia, este estudo acerca do uso do conhecimento geométrico na segunda parte do *Parménides* não indica apenas o modo como esse conhecimento deve ser usado, mas revela também algo acerca do modo como a essência dos objectos da geometria é pensada.

Como se pode ver pelo diálogo *Parménides*, os objectos da geometria não são pensados do mesmo modo que a sua aplicação sensível, que implica uma série de operações que só surge devido à sua ligação a figuras particulares. No diálogo *Parménides*, os objectos da geometria são pensados a partir daquilo que implica a sua essência universal, e esta, como o presente diálogo parece indicar, parece estar ligada à mereologia, ou seja, à compreensão da dinâmica todo-parte.

⁸⁸ Veja-se como no *Timeu*, 33ab, a figura circular está ligada a uma certa perfeição. Parménides ao sugerir que algo para estar noutro tem de ser redondo, pode apenas querer dizer que tem de ser perfeito quanto à forma, caso contrário, não pode estar noutro.

⁸⁹ A figura circular está ligada à perfeição, porque é a figura mais semelhante a si mesma, uma vez que os extremos estão à mesma distância do centro. Neste sentido, falando em termos eidéticos, uma ideia para poder estar noutra tem de ser o mais semelhante possível a outra continuando a ser igual a si própria. Só assim a pertença pode ser perfeita.

Quando é iniciado o segundo tratamento da "hipótese" "se o uno é"⁹⁰, Parménides opta por aceitar que "se o uno é", então, é um todo com partes, pois uma coisa é significada com o termo "uno" e outra coisa é significada com o termo "é". A conclusão desta distinção é que quando se afirma que o "uno é" não se fala de uma coisa, mas sim de duas coisas⁹¹, que se encontram ligadas entre si, ou seja, fala-se de uma multiplicidade, de duas coisas, "uno" e ser ("é"), que são, ao mesmo tempo, uma unidade. O facto de serem uma unidade leva a que se admita que são um todo, cujas partes constituintes são o uno e o ser. E se é um todo, então, é porque é algo limitado⁹².

É precisamente nesta noção de limite que entra de novo em jogo a geometria para compreender o que é ser um todo.

Segundo Parménides, aquilo que é limitado "tem extremidades" (καὶ ἔσχατα ἔχον⁹³), logo, aquilo que é limitado tem de ter necessariamente um princípio, meio e fim, não sendo possível que algo seja um todo sem estas três partes⁹⁴. E estas noções de princípio, meio e fim são noções que implicam a noção de figura (145b), pois, as duas espécies de figura distinguidas por Parménides na primeira "hipótese" envolvem exactamente as relações entre as extremidades e o meio.

A figura circular é aquela "cujos extremos estão totalmente afastados de igual modo relativamente ao meio"⁹⁵. A outra espécie de figura, "a figura recta", é aquela "cujo meio intercepta o caminho de ambas as extremidades"⁹⁶.

Uma vez que as noções de extremidade, aqui aplicadas, parecem ser provindas de noções geométricas, da noção de figura, estando esta ligada ao limite, e sendo o todo a condição para que haja um limite (e vice-versa), então, percebe-se, aqui, que a geometria, quando é pensada na sua essencialidade inteligível, e não a partir da contingência do sensível, é sempre pensada a partir de uma compreensão mereológica.

O mesmo acontece com as várias determinações da medida, na segunda "hipótese" (151c-e), que continuam a ser compreendidas em conjunto com a noção de

⁹⁰ *Parménides* 142b

⁹¹ Mais uma vez, aparece aqui o uso do saber aritmético a iniciar o tratamento da "hipótese".

⁹² 145a

⁹³ 145a

⁹⁴ 145a

⁹⁵ στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο οὗ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῇ ἀπὸ τοῦ μέσου ἴσον ἀπέχη. (*Parménides* 137e)

⁹⁶ καὶ μὴν εὐθύ γε, οὗ ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοις ἐπὶπροσθεν ᾗ. (*Parménides* 137e)

parte. E uma vez que a parte é sempre parte de um todo⁹⁷, então, também a medida tem de ser essencialmente compreendida num quadro mereológico.

Pode-se objectar que o estudo do uno a partir destas noções da geometria dá origem a várias contrariedades relativamente à tentativa de conhecer o uno. Mas o que interessa aqui evidenciar é que, apesar de o uno, em cada "hipótese" que é lançada, na segunda secção do *Parménides*, nunca chegar a ser conhecido sem envolver contradições, as noções da geometria, usadas para pensar o uno, parecem estar sempre ligadas à mereologia.

No primeiro tratamento da "hipótese" "se o uno é" ao ser negado a determinação de "todo" e "parte" ao uno, também foram negadas as determinações geométricas. Pelo contrário, na segunda "hipótese", uma vez que o uno já é concebido numa dinâmica "todo-parte", todas as determinações geométricas, aqui apontadas, foram-lhe concedidas.

Isto parece implicar que essas noções geométricas estão intimamente ligadas a um pensamento mereológico. E apesar de o conhecimento relativamente ao uno sair aparentemente frustrado no *Parménides*, devido às várias contradições que vão surgindo, as noções geométricas são sempre concebidas do *mesmo modo*, nas duas primeiras "hipóteses". Sendo apenas negadas: se o uno não for um todo; ou afirmadas: se o uno for um todo. O que significa que há algum conhecimento positivo adquirido na leitura do *Parménides* e que é necessário aprofundar.

Uma vez que a geometria produz pensamento filosófico, e aquela parece estar assente numa mereologia, então, também será necessário perceber o que significa para Platão a relação todo-parte.

Um pensamento assente na dinâmica todo-parte, isto é, numa dinâmica mereológica parece ser, como se tentará mostrar mais à frente, uma das bases do pensamento dialéctico, pois, a própria estrutura da ideia, que é o objecto da dialéctica, parece ser, em si mesma holística, ou seja, o real para ser dialecticamente pensado deve ser pensado holisticamente.

Esta tese relativamente à compreensão do real a partir da mereologia parece já estar presente no próprio diálogo *Parménides*, quando o próprio Parménides afirma o seguinte:

⁹⁷ *Parménides* 137c e157c

πάν που πρὸς ἅπαν ὧδε ἔχει, ἢ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον: ἢ ἐὰν μὴ ταὐτόν ἢ μὴδ' ἕτερον, μέρος ἂν εἴη τούτου πρὸς ὃ οὕτως ἔχει, ἢ ὡς πρὸς μέρος ὅλον ἂν εἴη. (*Parménides* 146b)

“Tudo é relativo a tudo como se segue: ou é idêntico ou diferente; ou, se não é idêntico nem diferente, então, é uma parte relativamente a um todo, ou é um todo relativamente a uma parte”.

Apesar de se verificar que a geometria parece orientar o pensamento para uma mereologia, vê-se aqui no próprio *Parménides*, numa passagem que não é disputada, que, para além das relações de identidade e diferença, existem também relações de parte em relação ao todo e do todo em relação à parte dentro do real.

Se se quiser continuar a prosseguir o caminho que a geometria indica, torna-se realmente necessário tentar compreender como Platão pensa essas relações merológicas e que impacto essas relações têm na sua ontologia.

2.2.3. As noções geométricas no método hipotético do *Ménon*

Antes de se avançar para as investigações acerca da mereologia platónica, vira-se agora a atenção para o diálogo *Ménon*, onde também é possível encontrar o uso dos conhecimentos geométricos nas passagens em que Sócrates procura saber se a virtude é ensinável ou não (87a-89a).

Após algumas tentativas frustradas pela parte de Ménon em tentar definir o que é a virtude, este propõe a Sócrates que demonstre que a virtude é algo de ensinável.

Sócrates não fica muito agradado com o desafio, pois aquilo que Ménon lhe pede não lhe parece ser uma metodologia correcta a seguir, uma vez que se está a procurar saber o que é a qualidade de uma coisa sem ainda se conhecer o que essa mesma coisa é, isto é, sem se saber definir a coisa. Apesar do seu desagrado, Sócrates resolve satisfazer o pedido de Ménon; mas antes de iniciar esta pesquisa, aquele descreve brevemente o método que irá usar.

Sócrates indica que irá tratar o problema apresentado por Ménon (se a virtude é ensinável) a partir de uma "hipótese" e menciona, logo de seguida, que o significado deste termo "hipótese" é igual ao modo como os geómetras veem tal termo ser referido.

Os géometras aplicam o termo "hipótese" do modo que foi explicado atrás, a saber: tendo sido apresentado um problema, recorre-se a algo que parece ser seguro⁹⁸, que serve de posição basilar (ὑπό-θεσις), permitindo o início da resolução do problema.

Sócrates começa a explicar o modo como a "hipótese" deve ser usada metodologicamente, através da introdução de um exemplo acerca de um problema matemático que envolve a possibilidade ou impossibilidade de inserção de uma dada figura triangular num determinado círculo (εἰ οἷόν τε ἐξ τόνδε τὸν κύκλον τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον ἐνταθῆναι).

A "hipótese" dada para resolver o problema matemático posto por Sócrates, como exemplo do "método hipotético" usado pelos géometras, prende-se com a inscrição de uma figura a partir de uma linha inscrita a partir de uma linha do círculo, sendo que a partir dessa figura será possível concluir se o triângulo poderá ou não inserir-se dentro do círculo.

Explicando por outras palavras, querendo saber se um triângulo pode ou não inscrever-se num círculo, recorre-se a um terceiro termo que permita a medida comparativa entre o círculo e o triângulo de forma a retirar as devidas conclusões, isto é, se o triângulo pode ou não inscrever-se no círculo.

Mas de que serve esta explicação matemática?

Será que serve apenas para chamar a atenção sobre um certo movimento dedutivo que existe no raciocínio hipotético dos géometras e que também será usado por Sócrates? Ou será que esse exemplo também pretende chamar a atenção para a aplicação de certos conhecimentos geométricos, não-dedutivos, e que podem ser usados na resolução do problema que foi proposto a Sócrates resolver?

Proceder-se-á, então, à análise do raciocínio feito por Sócrates, para verificar se há algo de geométrico nesse raciocínio para além do raciocínio dedutivo.

Sendo que aquilo que se procura saber é se a virtude pode ser ensinada, então, há que procurar descobrir se a virtude é algo que se relaciona com a alma, isto é, se a virtude está relacionada com uma actividade específica da alma que é o saber (87bc).

Assim, a partir do problema "se a virtude pode ser ensinada", surge outro que inclui este, que é o problema acerca da possibilidade de a virtude ser saber, pois, só

⁹⁸ "Aqueles que fazem as próprias hipóteses, [tomam] estas como sabidas, não dando justificação nem a eles próprios nem aos outros acerca daquelas, pois, supõem-nas como sendo evidentes a todos." (ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθεσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ ψανεπῶν (...))." *República* 510c

aquilo que é saber é que pode ser ensinado. Se se verificar que a virtude é saber, então, o problema acerca da "ensinabilidade" da virtude fica resolvido de forma positiva.

Após esta recolocação do problema, Sócrates propõe a "hipótese" de que a virtude é o próprio bem (ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτό φαμεν εἶναι τὴν ἀρετήν⁹⁹). Esta "hipótese" é aceite por Ménon, e, logo de seguida, Sócrates propõe o modo pelo qual a investigação se há-de guiar, sendo esse modo algo que parece estar ligado a certas noções específicas do pensamento geométrico, e não apenas ao seu sentido dedutivo:

οὐκοῦν εἰ μὲν τί ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄλλο χωριζόμενον ἐπιστήμης, τάχ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ οὐκ ἐπιστήμη τις· εἰ δὲ μηδὲν ἐστιν ἀγαθὸν ὃ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει, ἐπιστήμην ἂν τιν' αὐτὸ ὑποπτεύοντες εἶναι ὀρθῶς ὑποπτεύοιμεν. (*Ménon* 87d)

"Porque, se algum bem é outro e está separado do saber, então, é possível que a virtude não seja um saber. Se suspeitarmos que não há bem que não seja *abarcado* [περιέχει] pelo saber, então, suspeitamos correctamente que a própria virtude é algum saber."

Ao afirmar que é necessário verificar se existe ou não algum bem que esteja separado do saber, isto é, se o bem é ou não é *abarcado* (περιέχω) pelo saber, Sócrates parece propor um caminho, para a resolução do problema acerca da "ensinabilidade" da virtude, que tem que ver com a *medida* das entidades que estão envolvidas na questão.

Sócrates, ao falar de um bem que poderá não ser abarcado pelo saber, parece estar a pensar na possibilidade de o bem poder ser *maior* que o saber. Se o bem for algo maior que o saber, então, segue-se a conclusão de que podem haver virtudes que não são saber, pois, uma vez que o bem é a própria virtude, então, na possibilidade daquele ultrapassar a medida do saber, leva a que se conclua que podem haver virtudes que não são ensináveis, que não são saber.

A passagem em 87d parece revelar que o pensamento de Sócrates, relativamente ao problema que lhe foi colocado, está fundado na noção de *medida*, pois o caminho que Sócrates indica mais não é do que procurar compreender se o bem é algo *maior*, *menor* ou *igual* ao saber. Estas determinações estão ligadas à definição da arte da medida (ἡ μετρητικὴ τέχνη), dada por Sócrates no *Protágoras* (357b) e pelo Estrangeiro

⁹⁹ *Ménon* 87d

no *Político* (283d), que lida com o que está em excesso, falta, ou que é igual. Sendo que esta arte, como já foi dito atrás, conduz a alma até à verdade.

Se o bem for menor ou igual, pode haver alguma segurança relativamente a uma resposta positiva ao problema, uma vez que o saber, nestas duas últimas opções, acaba sempre por poder abarcar (ser maior) ou igualar o bem na sua totalidade.

Como se pode ver pela passagem 87d, o problema relativamente à "ensinabilidade" da virtude acaba por cair num problema relativo à medida das entidades que se procuram conhecer na sua relação, pois procura-se saber qual a medida do bem (da virtude) relativamente à medida do saber. Contudo, a relação das medidas do bem (virtude) e do saber não será feita imediatamente, mas terá antes de ser mediada por um terceiro termo.

Na secção deste trabalho onde se comentou os vários usos e implicações dos conhecimentos da geometria no diálogo *Parménides*, afirmou-se que as medidas são mediadas pela *comensurabilidade* (σύμμετρος)¹⁰⁰, isto é, por uma certa unidade comum que permite a medida entre várias coisas. Assim, será necessário encontrar um outro termo que sirva de ponto comum para conhecer quais as relações de medida entre o bem e o saber.

No *Ménon* 87e, Sócrates põe a seguinte questão:

Σωκράτης

εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι: πάντα γὰρ τὰγαθὰ ὠφέλιμα. οὐχί;

Μένων

ναί.

Σωκράτης

καὶ ἡ ἀρετὴ δὴ ὠφέλιμὸν ἐστίν; (*Ménon* 87e)

"Sócrates

- Se [somos] bons, [então], [somos] úteis. Todos os bens são úteis. Não?

Ménon

- Sim.

Sócrates

- Então, a virtude é útil."

¹⁰⁰ *Parménides* 140c

Se todo o bem é útil e se a virtude é o próprio bem, então a virtude é algo de útil, sendo que é esta ligação da virtude ao útil (ὠφέλιμος) que permitirá a *comensurabilidade* entre virtude e o saber.

Sócrates, de seguida, enumera algumas coisas físicas e mentais que podem ser considerados úteis, como por exemplo, a saúde, a força, a memória e a audácia, entre outras, chegando, depois, à conclusão que estas coisas físicas e mentais tanto podem ser úteis, podem como prejudiciais, ou seja, se são úteis, não são úteis por si mesmas.

De que modo é que essas coisas, que tanto podem ser úteis, como prejudiciais, se podem tornar exclusivamente úteis e, consequentemente, virtuosas?

Quando essas coisas que tanto podem ser úteis como prejudiciais são aprendidas com inteligência, tornam-se apenas úteis (μετὰ μὲν νοῦ καὶ μανθανόμενα καὶ καταρτυόμενα ὠφέλιμα¹⁰¹). Caso contrário, se essas coisas não são aprendidas com a inteligência, tornam-se prejudiciais (ἄνευ δὲ νοῦ βλαβερὰ¹⁰²).

Uma vez que as coisas só são úteis se forem aprendidas com a inteligência e esta é a aquilo que leva ao saber, então, é possível concluir que sendo a virtude útil, logo, é algum saber (τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι), pois se a utilidade de algo ocorre sempre que houver saber desse mesmo algo, então, também a virtude ocorre.

A análise aqui levada a cabo acerca da resposta de Sócrates ao problema que lhe foi colocado revela que o exemplo matemático (que ocorre em 87a, e que serve de preâmbulo à investigação sobre a "ensinabilidade" da virtude) não pretende apenas mostrar que será usado um raciocínio dedutivo¹⁰³ a partir de "hipóteses" colocadas, mas também certas noções oferecidas pela geometria podem auxiliar e orientar o caminho que se deve seguir para resolver o problema proposto.

Pensando de forma analógica: o círculo, dado no problema matemático, pode equivaler ao saber, o triângulo pode equivaler à virtude e a figura desenhada, que serve de mediação para verificar se o triângulo pode ser inscrito no círculo, pode equivaler ao útil. Aqui, é possível perceber mais um pouco sobre o que se tinha afirmado antes relativamente à possibilidade de pensar eideticamente entidades não matemáticas como se fossem figuras. É possível colocar as entidades não matemáticas sob o prisma da medida e indagar acerca do seu "tamanho" e se é possível inserir uma entidade noutra,

¹⁰¹ *Ménon* 88b

¹⁰² 88b

¹⁰³ Sobre o raciocínio dedutivo nesta secção do *Ménon* ver R. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 114-122 e H., BENSON, "Plato's method of dialectic", in H. BENSON, *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd, 2009, pp. 85-99.

se a forma for específica (perfeita), ou seja, se tiverem alguma comensurabilidade (algo semelhante).

Assim, tal como no problema matemático se procurou saber se o triângulo poderia ser inscrito no círculo a partir de uma dada figura, também Sócrates procurou saber se a virtude poderia ser abarcada (περιέχω) pelo saber a partir da mediação do útil.

Ambos os casos, o caso matemático e o problema da "ensinabilidade" da virtude, envolvem, na sua resolução, não só um movimento dedutivo, mas também uma compreensão acerca da medida (maior, menor e igual) e da comensurabilidade, ou seja, mais uma vez, se verifica como o pensamento geométrico, quando não é misturado com o sensível e é ligado à compreensão de entidades não matemáticas, acaba por pôr a alma a pensar filosoficamente.

E uma vez que a virtude está ligada ao saber, torna-se possível responder, a partir dos raciocínios apresentados que aquela pode ser ensinada. No entanto, a resolução do problema não é totalmente satisfatória, pois a medida que se obteve da virtude em relação com o saber verificou-se ambígua, como se pode ver pela conclusão de Sócrates:

φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι; (*Ménon*, 89a)

"Dizemos que virtude é sabedoria, ou toda ou alguma parte?"

O raciocínio que foi seguido para resolver o problema parece só ter permitido concluir duas possibilidades de medida da virtude em relação ao saber: que a virtude é menor que o saber (sendo assim uma parte) ou que é igual ao saber (sendo assim a totalidade do saber).

Uma resposta que dá duas medidas da virtude em relação ao saber não pode dizer exactamente o que ela é, e, por isso, não oferece um conhecimento efectivo sobre a natureza da virtude; logo, esta resolução do problema não é totalmente satisfatória em termos da compreensão do que possa ser a virtude em si mesma (embora tenha ficado claro que a virtude é sabedoria).

Apesar de a resposta dada ao problema ter sido pouco conclusiva relativamente à natureza exacta da virtude, dando-lhe apenas um limite ambíguo (a virtude é o mesmo que o saber ou é uma parte dele), a conclusão de Sócrates volta a enunciar algo que já tinha sido afirmado anteriormente relativamente à geometria.

Nas análises que se desenvolveram a propósito do diálogo *Parménides*, percebeu-se que a geometria estava ligada à mereologia, e, aqui, no *Ménon*, onde também foram utilizadas noções como a medida e a comensurabilidade, volta-se a obter uma conclusão com terminologia mereológica¹⁰⁴.

Tudo parece indicar que a geometria, tendo como objectivo pensar o que "sempre é", pensa "o que sempre é" de forma mereológica.

2.2.4. A igualdade geométrica

A geometria parece ainda indicar o caminho para o conhecimento das dinâmicas do inteligível a partir de um certo tipo específico de igualdade, a igualdade geométrica:

ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται (*Górgias* 508a)

"A igualdade geométrica tem grande poder nas [coisas] divinas e nas [coisas] humanas."

Platão parece atribuir uma grande importância ao "poder" deste tipo de igualdade, afirmando que mesmo no que diz respeito ao divino ela tem algo a impor, uma vez que essa igualdade tem "grande poder" (μέγα δύναται).

Em que consiste essa igualdade geométrica?

¹⁰⁴ É possível ler esta conclusão presente em 89a como não sendo uma referência à posição da virtude relativamente à sabedoria, isto é, se a virtude é uma parte da sabedoria ou toda a sabedoria, mas, por outro lado, ler antes a conclusão de 89a como sendo uma referência apenas à virtude, ou seja, como sendo uma questão que procura saber se a virtude é toda ela sabedoria ou se é apenas parcialmente sabedoria. Escolhe-se a primeira interpretação porque é aquela que melhor parece ajustar-se à resposta que se segue de Ménon. Ménon não responde à pergunta de Sócrates, elogiando apenas o discurso deste. A razão disto tem a ver com o facto de a resposta à pergunta ser, de certo modo, irrelevante. Seja a virtude uma parte da sabedoria ou toda a sabedoria, a resposta, para efeitos do problema, é irrelevante, porque a virtude será sempre sabedoria, seja aquela parte da sabedoria ou toda a sabedoria. Quanto à segunda leitura, já seria necessária uma resposta, pois não é irrelevante, ao problema apresentado, se a virtude é, em si mesma, totalmente sabedoria ou apenas parcialmente sabedoria. Como Ménon não responde à pergunta, deduz-se daí que a interpretação correcta desta passagem seja a primeira leitura.

Ainda em 88d, quando se conclui, pela primeira vez, que a virtude é sabedoria, é dito que é "necessário que a virtude seja *algum* saber" (ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι), ou seja, é dito que a virtude será, pelo menos, uma *parte* do saber. Assim, a pergunta de 89a poderá ser a mostragem ainda de uma outra possibilidade que o raciocínio feito para resolver o problema da ensinabilidade da virtude permite, que é o facto de a virtude também poder ser a totalidade do saber, aparecendo agora as duas respostas possíveis no final de todo do exame através da pergunta retórica feita por Sócrates.

Mesmo que seja a segunda leitura aquela que é a correcta, parece que o elemento mereológico do problema continua ligado a um certo pensamento geométrico e vice-versa. A virtude continua a ser pensada como algo que tem partes e que necessita de ser medida para saber se é totalmente sabedoria ou se é apenas parcialmente sabedoria.

Nas *Leis* 757a-757d, Platão distingue dois tipos de igualdade.

O primeiro tipo de igualdade distinguido é aquele que procura fazer as coisas iguais a partir da medida, do peso e do número, ou seja, procura fazer uma igualdade abstracta sem ter em conta a natureza própria de cada coisa. O objectivo deste tipo de igualdade consiste em obter apenas quantidades iguais. Num caso da distribuição, o que importa, segundo este tipo de igualdade, é que as coisas distribuídas sejam distribuídas de forma a gerar um número igual e apenas isso. Não se tem em conta o contexto mais abrangente, onde outros factores poderiam impor um outro cálculo da igualdade. O número igual é a mediação deste tipo de igualdade e nada mais, sendo este tipo de igualdade denominado de igualdade aritmética.

O segundo tipo de igualdade, mencionado nas *Leis*, é um tipo de igualdade concreta, onde aquilo que medeia a igualdade não é o número, mas a natureza própria e diferenciada das coisas. Voltando ao contexto de distribuição, segundo este tipo de igualdade, é necessário dar o maior ao maior, o menor ao menor, o melhor ao melhor, o pior ao pior e etc. Cada coisa deve ser tratada conforme a sua natureza própria (μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν¹⁰⁵), ou seja, como *igual* a si própria, não se procurando igualar abstractamente as coisas umas com as outras, como faz a igualdade aritmética.

A igualdade que procura respeitar as devidas diferenças naturais de cada coisa, na devida igualdade que cada coisa tem para consigo própria, ou seja, que procura a igualdade natural da desigualdade (τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίστοις ἐκάστοτε δοθέν¹⁰⁶), é aquilo a que Platão chama de igualdade geométrica.

Contudo, a igualdade geométrica não se fica apenas na procura de tratar cada coisa como igual a si própria, mas procura também a unidade dessa mesma diferença que respeita.

No *Timeu* 31c, Platão fala do "mais belo dos vínculos" (δεσμῶν δὲ κάλλιστος), que é aquele que "faz a maior unidade" (μάλιστα ἐν ποιῇ) "relativamente a si próprio" (αὐτὸν) e "relativamente às coisas que [ele] liga" (τὰ συνδούμενα).

O mais belo dos vínculos surge quando dois termos são ligados por um terceiro de tal modo que todos se tornam idênticos entre si e, por isso, tornam-se unos. Essa identidade entre os termos acontece porque o termo que liga, o meio, se encontra numa relação para com os outros dois, os extremos, tal como estes se encontram para com o meio. Neste sentido, o meio passa também a poder ser os extremos e os extremos o

¹⁰⁵"Dando a medida relativa à natureza das mesmas" *Leis* 757c

¹⁰⁶"Dá a igualdade natural em cada caso dos desiguais" *Leis* 757d

meio, ou seja, apesar das diferenças, os termos acabam por poder estar na mesma posição, havendo assim uma unidade perfeita.

Em termos matemáticos, esta igualdade fica algo deste tipo: $A/B=B/C$; onde, primeiro, B (meio) está para C (último) assim como A (primeiro) está para B (meio) e, por outro lado, C (último) está para B (meio) assim como B (meio) está para A (primeiro). Esta relação entre extremos e meio leva Platão a concluir que o meio pode passar aos extremos e os extremos podem passar a ser o meio, sem que se perca aquilo que cada um continua a ser em si.

Dando um exemplo numérico para se compreender melhor o que se está aqui a dizer, veja-se uma relação de igualdade deste tipo $1/2=2/4$. Todavia, esta relação é de tal ordem que mesmo quando se trocam as posições dos termos (quando o meio (2) passa a extremo e os extremos (1 e 4) passam a meio) continua a existir igualdade na mesma: $2/1=4/2$.

Com este exemplo, o que importa aqui destacar é que os termos do vínculo parecem ter alguma relação natural, ou necessária, entre si, sendo por essa razão que formam uma unidade. O meio tanto pode nos extremos, como os extremos podem estar no meio que continua sempre a existir igualdade, embora aquilo que se obtenha com a troca de posições dos termos não seja o mesmo, o que leva também a crer que há duas formas diferentes de ver o mesmo todo. O todo pode ser visto de modo a que os extremos sejam percebidos pela mediação do meio, ou o meio pode ser conhecido a partir da mediação dos extremos. Neste sentido unitário da diferença, a igualdade geométrica é também *proporcionalidade* (ἀναλογία).

A igualdade geométrica ao ser proporcionalidade, ao ser unidade da diferença, acaba também por ser, internamente, analogia; onde uma certa relação dos termos permite desocultar um outro termo escondido que pertença ao todo relacional desse tipo.

Se numa relação do tipo $A/B=B/C$ se se conhecer A e B e a sua relação, e se C for uma incógnita, é possível, por analogia, encontrar o valor de C, pois, B está para C assim como A está para B. A relação entre A e B permite desocultar o C, porque C não é um termo isolado, é antes um termo inserido num todo com uma dinâmica própria. Ao se perceber a relação que o todo tem com uma parte, torna-se possível perceber a relação que o todo tem com a outra que ainda não se conhece¹⁰⁷.

¹⁰⁷ "Fundamentalmente, [o papel da proporção] é o de fornecer um modelo de inteligibilidade, um esquema para uma passagem possível do conhecido para o desconhecido, sobretudo, quando a visão

Devido a esta amplitude de relações que a igualdade geométrica contém em si, esta acaba por servir de base para um verdadeiro pensamento acerca da realidade eidética, onde se procura analisar as ideias não apenas na igualdade que cada uma tem consigo própria, mas também nas relações *analógicas* que estas mantêm entre si, como se poderá ver mais à frente.

Contudo, mais uma vez, o estudo de uma outra noção da geometria, agora a da igualdade geométrica, conduz de novo a um pensamento da unidade de uma multiplicidade, onde a multiplicidade não é diluída, mas mantém a sua diferença, ou seja, a igualdade geométrica parece conduzir a um pensamento que lida com relações do tipo todo-parte. Chega, portanto, agora o momento de procurar compreender a importância de tais relações mereológicas na ontologia platónica.

clara do desconhecido se revela problemática ou de difícil acesso para quem ainda se encontra numa fase preliminar de meditação ou nem sequer a iniciou." J. BARATA-MOURA, *op cit.*, p. 160.

Capítulo 3

O todo (τὸ ὅλον) em Platão

3.1. O "puzzle" do *Teeteto*

No diálogo *Teeteto*, após a famosa definição "tripartida do saber" (τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι¹⁰⁸), Sócrates dá início a uma discussão tematicamente mereológica (201e-206b).

As bases para o começo dessa discussão são dadas a partir da narração de um sonho (ὄναρ)¹⁰⁹ relativo à estrutura dos elementos, do composto e a relação entre estes dois.

Segundo o sonho de Sócrates, os elementos são algo que só pode ser nomeado, sendo impossível juntar-lhes alguma outra determinação, como, por exemplo, "é", "cada um" e etc. Juntar-lhes estas determinações seria afirmar algo outro relativamente àquilo que os elementos são em si, o que faria com que os elementos deixassem de ser elementos e passassem a ser compostos, o que seria contraditório.

Esta tese do sonho de Sócrates leva à conclusão de que os elementos são incognoscíveis, porque não podem ser explicados. Explicar os elementos seria atribuir-lhes vários nomes que nada indicam na sua estrutura, pois a sua estrutura não é variada, mas simples. Aquilo que se pode dizer relativamente ao elemento é apenas nomeá-lo com o seu nome respectivo e nada mais.

Quanto àquilo que é feito a partir dos elementos, os compostos, esses já seriam cognoscíveis e poderiam ser explicados a partir do entrelaçamento dos nomes, ou seja, através da nomeação entrelaçada dos elementos que os compõem, uma vez que esta é a "essência da explicação" (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν¹¹⁰).

Após esta explicação do composto e do elemento, Sócrates afirma que aquele que apresentou tal tese acerca da incognoscibilidade do elemento e cognoscibilidade do composto teria em mente a relação entre as sílabas e as letras que compõem as sílabas (202e). Assim, para verificar se a teoria do sonho é correcta, Sócrates propõe-se analisar a relação entre as letras e as sílabas.

¹⁰⁸ "Saber é opinião verdadeira acompanhada de *logos*" (*Teeteto* 201cd)

¹⁰⁹ *Teeteto* 201e

¹¹⁰ *Teeteto* 202b

Sócrates inicia a análise da relação entre a sílaba e as letras que compõem aquela a partir da primeira sílaba do seu próprio nome: "SO".

Se Sócrates quiser explicar o que é a sílaba, segundo as teses do sonho, basta-lhe apenas afirmar que a sílaba é composta pelas letras "S" e "O", ou seja, basta-lhe apenas nomear os elementos ("S" e "O") que compõem a sílaba "SO", ficando tal sílaba explicada.

E quanto à explicação das letras? O que é o "S", por exemplo?

Teeteto responde a esta questão afirmando que não há explicação.

O "S" é apenas um tipo de som, que pertence às consoantes, sendo que a maioria destas não têm som, logo, não têm explicação. As restantes letras, as vogais, só têm voz, mas também não têm explicação (203b), pois, não há mais nada para indicar para além da sua própria estrutura simples.

Contudo, Sócrates continua com dúvidas relativamente à demonstração da incognoscibilidade das letras e a cognoscibilidade da sílaba, lançando de novo a análise desta questão a partir da natureza estrutural da sílaba, pondo duas possibilidades (203c): ou (1) a sílaba é "todas" (τὰ πάντα) as letras que a compõem, ou, então, (2) a sílaba é "alguma forma una" (μία τινὰ ἰδέα) que "surge" (γεγονυῖαν) a partir "das próprias composições" (συντεθέντων αὐτῶν).

Colocadas estas duas teses, é iniciada a discussão mereológica propriamente dita.

Teeteto começa por concordar com a primeira tese: que a sílaba é todas (τὰ ὅπαντα) as letras, isto é, a sílaba não é um todo, uma unidade, mas um tudo, uma multiplicidade de letras.

Mas se a sílaba é todas as letras e se não é possível conhecer as letras, segundo o argumento exposto atrás, como pode conhecer-se a sílaba, que é todas as letras?

A primeira tese acerca da estrutura da sílaba enquanto um tudo, isto é, enquanto uma multiplicidade de letras, acaba por deitar por terra a tese do sonho que afirma que os elementos são incognoscíveis e o composto é cognoscível. Se a única diferença entre o elemento e o composto é que este não é apenas um elemento mas vários, então, é necessário concluir que o composto é uma multiplicidade de coisas incognoscíveis.

Dada esta perplexidade, Sócrates resolve assumir a segunda tese para a explicação da estrutura da sílaba. Para fugir às dificuldades de se considerar a sílaba como um tudo, terá de se defender que aquela é, na realidade, uma forma una, que surge

a partir da ligação dos elementos (μία ιδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοσθέντων στοιχείων γιγνομένη ἢ συλλαβή).

Mas esta segunda tese também parece ter problemas na conciliação da unidade com a multiplicidade.

Se a sílaba é apenas uma forma composta a partir da combinação ajustada dos elementos (204a), então, a sílaba, enquanto essa forma una, não pode ter partes, pois aquilo que tem partes, "o todo" (τὸ ὅλον), é "necessariamente todas das partes" (ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι), ou seja, o todo, se tem partes, tem que ser a multiplicidade das partes.

O todo parece começar a ganhar contornos de ser, na realidade, um tudo.

É precisamente a partir deste ponto do diálogo que começa uma discussão sobre a possível identidade ou diferença entre o todo (ὅλον) e o tudo (πᾶν).

Neste ponto, é questionado se o todo (ὅλον) é uma unidade diferente das partes, mas, ao mesmo tempo, constituído por essas partes, ou se aquilo que tem partes é necessariamente uma multiplicidade, um tudo (πᾶν).

Sócrates coloca estes problemas a Teeteto, sendo que este afirma que o todo e o tudo são duas coisas diferentes. Mas, como é habitual, Sócrates irá proceder à análise da resposta dada por Teeteto.

A análise da resposta de Teeteto é iniciada a partir do número, ou seja, a partir da quantidade (204b).

Quando se conta até seis, ou se faz alguma soma que dê o número 6, está-se sempre a dizer o número 6, em cada um destes dois casos. *Todas* as partes da contagem fazem o número seis, e o mesmo acontece com a soma dá seis, *todos* os elementos da soma dão o número 6.

Ainda outro exemplo dado por Sócrates tem a ver com o número do exército. O exército não é mais que o seu próprio número (de soldados), ou seja, o exército é exactamente *todos* os seus soldados, que são dados sob um número que indica a sua quantidade (sempre múltipla).

Dados estes exemplos assentes na quantidade, Sócrates conclui que o número (a quantidade múltipla) é aquilo que constitui cada uma destas coisas, ou seja, estes exemplos confirmam que aquilo que é composto por partes é sempre um tudo, algo múltiplo. Sempre que houver algo que é composto, este terá de ser composto por aquilo que o constitui, ou seja, tem de ser (composto por) *todas* as partes, e se é todas as partes, então, tem de ser o *número total* dessas partes, caso contrário, não seria todas as partes e

não seria composto (nem por essas partes, nem por outras). Como um composto tem de ser todas as partes, para ser esse composto que ele próprio é, e as partes que constituem o composto são sempre múltiplas, caso contrário, seria apenas um elemento, conclui-se que o composto é sempre múltiplo, pois, tem de ser sempre esse número de partes que o constitui.

Este modo de pensar a composição leva a que a concepção de um todo com partes, como sendo uma unidade composta, seja uma opção cada vez mais remota. O todo começa a ser considerado como uma unidade que nada tem a ver com as partes do composto, porque ter partes é apenas algo próprio do tudo, pois, ter partes envolve sempre quantidade múltipla.

E é isso mesmo que Sócrates conclui em 204e:

τὸ ὅλον ἄρ' οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν. πάν γὰρ ἂν εἴη τὰ πάντα ὄν μέρη.

"O todo [τὸ ὅλον] não é [composto] a partir das partes. Se fosse todas as partes, seria tudo [πάν]."

Mas Sócrates não se fica só pela destituição do todo enquanto algo uno composto por partes, ao transformá-lo numa mera unidade que não se relaciona com as partes do composto. Sócrates irá mais longe, e vai procurar identificar o todo com o tudo, afirmando que o todo é na realidade uma multiplicidade, o todo é um tudo.

Para proceder a este movimento identitativo entre o todo e o tudo, Sócrates pergunta a Teeteto se a parte pode ser outra coisa que parte do todo (μέρος δ' ἔσθ' ὅτου ἄλλου ἐστὶν ὅπερ ἐστὶν ἢ τοῦ ὅλου¹¹¹).

Teeteto, apercebendo-se que esta pergunta é estranha, uma vez que se tinha acabado de demonstrar, através dos exemplos quantitativos, que o todo não pode ter partes, pois isso é algo exclusivo do tudo, responde que a parte é parte do tudo (τοῦ παντός γε.¹¹²) e não do todo, segundo o argumento exposto atrás.

Sócrates elogia Teeteto por se ter apercebido que a resposta à sua pergunta poderia dar origem a uma falácia. Todavia, apesar da "valentia" de Teeteto, Sócrates irá dar a "machadada" final, conseguindo, finalmente, identificar o todo e o tudo, deixando Teeteto sem resposta.

Tal "golpe final" está ligado à definição do tudo e do todo.

¹¹¹ Teeteto 204e

¹¹² 204e

Sócrates pergunta se o tudo não é aquilo a que nada falta (τὸ πᾶν δὲ οὐχ ὅταν μηδὲν ἀπῆ, αὐτὸ τοῦτο πᾶν ἐστίν;¹¹³), sendo, por isso mesmo, um todo, e Teeteto consente. Quanto ao todo (ὅλον), Sócrates pergunta se aquele não é também, isso mesmo, algo ao qual nada falta (ὅλον δὲ οὐ ταὐτὸν τοῦτο ἔσται, οὔ ἂν μηδαμῇ μηδὲν ἀποστατῇ;¹¹⁴), e Teeteto também consente esta definição. Com esta identificação de definições entre o tudo e o todo, Teeteto fica sem resposta e acaba por concordar que o tudo e o todo são o mesmo (δοκεῖ μοι νῦν οὐδὲν διαφέρειν πᾶν τε καὶ ὅλον¹¹⁵).

Como aquilo que é composto, ou seja, o que tem partes, é todas as partes e isso que é todas as partes é algo ao qual nenhuma parte lhe falta, ou seja, é um tudo, então, aquilo a que nada lhe falta é também um todo, já que é algo completo. E assim, o todo e o tudo (todas as partes) acabam por ser a mesma coisa.

A conclusão no final desta discussão mereológica no *Teeteto* é de que o todo, sendo algo completo, acaba por ser idêntico àquilo a que nada lhe falta, por ser *todas* as partes, ou seja, o todo é uma multiplicidade, é um tudo.

Assim, aquela forma una (μία ἰδέα) que, segundo Teeteto, poderia ser um todo de partes, deixa de ser considerada uma unidade composta, e passa apenas a ser considerada uma forma indivisível (ἀμέριστος), sem partes (205c), perdendo o seu nome de "todo".

Mas a discussão mereológica não fica concluída no *Teeteto*, já que ela volta a ser encontrada no *Sofista*, na análise do ser dos monistas.

3.2. Mereologia no Sofista

No *Sofista* 244b, é iniciada uma discussão sobre aqueles que consideram que o "todo" (τὸ πᾶν) é apenas "um" (ἓν). E, mais à frente, em 244d, este "todo", πᾶν, enquanto considerado quantitativamente um, passa a ser denominado por ὅλον.

A análise do Estrangeiro procura pôr à prova a tese acerca da possibilidade de identidade de três coisas: o uno em si (o puramente um), o todo (ὅλον) e o ser. Em 244d, o Estrangeiro procura primeiro saber se é possível a identidade entre o todo (ὅλον) e o ser-se apenas um.

¹¹³ 205a

¹¹⁴ 205a

¹¹⁵ 205a

A análise da identidade entre o todo e a unidade começa com uma citação de uma parte do poema de Parménides, uma vez que, segundo o Estrangeiro, aqueles que acham que o uno e o todo são o mesmo parecem ser os eleatas.

A passagem citada pelo Estrangeiro acaba por comprovar que Parménides parece pensar a unidade como um todo composto por partes, pois, para o eleata, essa unidade tem um meio (μέσον) e extremidades (ἔσχατα)¹¹⁶. Como esta unidade contém partes, então, segundo as conclusões do *Teeteto*, seria de esperar que o Estrangeiro concluí-se imediatamente que tal unidade é impossível, pois, teria de ser quantas partes tem, ou seja, teria de ser uma multiplicidade sem unidade.

Mas, ao contrário das conclusões a que Sócrates chega no *Teeteto* relativamente à possibilidade de haver uma unidade composta, aqui, no *Sofista*, o Estrangeiro não alega nada contra o facto de que aquilo que tem partes afecte todas essas mesmas partes com a unidade (ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἐνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει¹¹⁷), acabando assim por ser tudo e todo *um* (καὶ ταύτη δὴ πᾶν τε ὄν καὶ ὅλον ἓν εἶναι¹¹⁸).

Aqui, no *Sofista*, Platão não parece opor-se à possibilidade de que uma multiplicidade tenha uma unidade e que essa mesma unidade tenha uma multiplicidade una, acabando por ser possível conceber um todo como algo composto de partes, ou seja, um composto uno, sem que esse todo se torne apenas num tudo (numa mera multiplicidade).

Tendo em conta esta posição do Estrangeiro face ao todo, parece que a posição de Platão "mudou" relativamente ao *Teeteto*, não havendo dificuldade nenhuma de que o todo seja um e ao mesmo tempo composto por partes.

Apesar de se notar aqui uma óbvia mudança na visão mereológica face ao *Teeteto*, é necessário continuar a seguir o argumento contra os monistas, apresentado no *Sofista*, para se compreender a verdadeira carga ontológica que este conceito do "todo" tem para Platão.

Após a concessão do Estrangeiro relativamente ao facto de o todo, apesar de ter partes, poder ser uma unidade, aquele verifica ainda que não é verdade que o todo seja idêntico àquilo que é o *próprio um* (τὸ ἐν αὐτὸ εἶναι), pois, aquilo que é

¹¹⁶ 244e

¹¹⁷ 245a

¹¹⁸ 245a

verdadeiramente o um (τό γε ἄληθὺς ἓν) não tem partes (ἀμερὲς), segundo o raciocínio correcto (τὸν ὀρθὸν λόγον).

Assim, aquilo que é um todo não pode ser idêntico àquilo que é a própria unidade em si mesma, pois, o todo apesar de ser uma unidade, é uma unidade "impura", já que contém também uma forma de multiplicidade, que são *todas* as suas partes.

Como o uno em si mesmo é completamente diferente do múltiplo, então, não é possível que aquilo que tenha alguma forma de multiplicidade, como é o caso do todo, seja verdadeiramente o uno em si mesmo, sendo que os monistas ao afirmarem a identidade do todo e do um em si mesmo acabam por cair no pluralismo. Concluindo-se assim que é impossível a identidade entre o uno em si e o todo.

Tendo em conta que os monistas afirmam que o ser, o todo e uno em si são idênticos, e dado que foi agora mostrado que o todo e o uno não são o mesmo, então, o que acontece ao ser? Será que o ser é idêntico a algum dos dois ou não é idêntico a nenhum?

Sendo que a tese de Parménides é essencialmente a identidade entre o ser e a própria unidade, o Estrangeiro propõe a Teeteto duas hipóteses relativamente ao ser para tentar "salvar" a sua identidade com o uno: 1) ou o ser é afectado pelo um e assim será um e todo (pois o todo é aquilo que é afectado pela unidade, mas não a própria unidade), 2) ou o ser não é um todo (isto é, uma vez que foi visto que o todo é diferente do um, então, para salvar a identidade entre o ser e um em si, os monistas têm que consentir que o ser não é um todo, caso contrário a identidade entre o ser e o um não será possível).

Quanto à primeira tese, se o ser é afectado pelo um, então, é porque o ser não é o mesmo que o um; logo, todas as coisas são mais do que um, pois, são *ser* e *unidade*. Seguindo este caminho, os monistas caem outra vez no pluralismo, tal como tinha acontecido ao identificar-se o todo com o um.

Quanto à segunda tese, imagine-se que o ser ao ser afectado pelo uno em si não se torna num todo, ficando uma unidade pura. Com esta tese prende-se o seguinte problema: todas as coisas que são (tirando a própria unidade), ou que vêm a ser são ou vêm a ser um todo, e assim, se o ser e o todo são diferentes, então, o ser é carente de si mesmo, pois, aquilo que é é um todo e este é diferente do ser. Se as coisas ao serem têm de ser um todo, então, ao serem um todo não podem ser, pois, o ser é diferente do todo, passando o ser a ser carente de si mesmo, pois, quando algo é, o ser não é nessa coisa. E se o ser é carente de si mesmo, então, o ser não é.

A conclusão deste argumento é que ao afirmar-se a diferença entre o ser e o todo, para não se cair no pluralismo, volta-se, na realidade, a cair outra vez no pluralismo, pois, se o ser e o todo são coisas diferentes, então, tudo o que vem a ser será mais do que um (καὶ ἐνός γε αὖ πλείω τὰ πάντα γίγνεται¹¹⁹). Por um lado, são pelo ser e, por outro lado, são, separadamente, pelo todo.

Para além desta segunda tese levar a um (estranho) pluralismo, ela acaba também por se revelar destruidora de toda a possibilidade de ser.

Se o ser e o todo são diferentes, então, o todo não pode ser, e se o todo não é, então, o próprio ser não pode vir a ser (καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μηδ' ἂν γενέσθαι ποτὲ ὄν¹²⁰). A razão disto tem a ver com o facto de que aquilo que vem a ser (τὸ γενόμενον) vem sempre a ser um todo (ἀεὶ γέγονεν ὅλον), porque não há nada que possa ser sem ser uma determinada *quantidade*, e ser uma determinada quantidade é ser *toda* a quantidade que é, logo, quando se separa o ser do todo, destrói-se a possibilidade de ser.

No final da análise desta segunda tese, o Estrangeiro acaba por afirmar aquilo que realmente importa retirar de todos estes argumentos.

É certo que parece haver várias dificuldades ao procurar-se identificar a unidade em si com o todo e com o ser, contudo, aquele que não põe (μὴ τιθέντα) a unidade (τὸ ἓν) e o todo (τὸ ὅλον) nas coisas que são (τὰ ὄντα), não pode dirigir-se (προσαγορεύειν) nem para o que devém (γένεσιν), nem para a *essência* (οὐσία)¹²¹.

Platão, em 245d, parece estar a afirmar que o todo e a unidade em si (sendo que esta última é a condição para que haja um todo) são necessários tanto ao devir, como à essência (ao inteligível), pois, tudo o que é de algum modo é sempre uma determinada quantidade. Assim, quer seja algo relativamente ao devir ou à essência, para ser, tem de ser sempre um todo e um todo é sempre *quanto* um todo é¹²².

As teses apresentadas pelo Estrangeiro aparentam ter, no *Sofista*, uma certa exigência ontológica por parte do Platão.

Os monistas, ao reduzirem tudo à unidade, impedem que alguma coisa venha a ser, pois as coisas quando são, são sempre alguma forma de unidade composta, quer sejam sensíveis, quer sejam inteligíveis. Os monistas ao não terem um todo na sua ontologia, uma vez que o seu ser é apenas o uno em si, não podem nunca ter uma ontologia real, não podem ter um ser.

¹¹⁹ 245c

¹²⁰ 245d

¹²¹ 245d

¹²² 245d

Para que haja verdadeiramente ser, é necessário que o ser não seja a unidade pura, mas seja antes uma unidade “impura”; isto é, é necessário que o ser seja um todo. Tem que ser uma unidade de uma multiplicidade. Uma ontologia real exige um ὅλον.

Embora no *Sofista* pareça ter havido uma mudança relativamente à visão do que é ser um todo, relativamente ao *Teeteto*, ainda não se efectuou uma refutação da visão mereológica apresentada no próprio *Teeteto*. Ao manter-se a identidade de definição entre o tudo e o todo, é sempre possível contestar o que está ser dito relativamente ao *Sofista*.

Para superar tal aporia é necessário destruir a visão de que o tudo é realmente algum tipo de relação real entre o todo e as partes; destruição essa que pode ser encontrada na “terceira hipótese” do *Parménides*.

3.3. Refutação do tudo (πᾶν) como relação real entre o todo e as partes do todo

No *Parménides* 157b, é iniciada a análise relativamente ao que acontece "aos outros" (τοῖς ἄλλοις), "se o uno é" (ἐν εἰ ἔστιν).

Se o uno é, então, o que acontece ao que não é o uno em si? Se as coisas são diferentes do uno, então, têm de tomar parte do uno, pois ser outro do uno é ser algo que tem partes, ou seja, é algo que tem de ter alguma forma de multiplicidade, pois, se aquilo que não é o uno não tiver partes, não tiver multiplicidade, acaba por se tornar no próprio uno.

Contudo, aquilo que tem partes tem de ser um todo, pois, apesar de ser diferente do uno, ainda toma parte dele (sendo que este argumento tem bastantes semelhanças com o que foi já dito relativamente às passagens (244e) que concernem ao todo no *Sofista*).

Após estas considerações, em *Parménides* 157c, Parménides defende a tese contrária àquela defendida por Sócrates no *Teeteto*: o todo uno (τό γε ὅλον ἓν) tem de ser a partir dos muitos (ἐκ πολλῶν ἀνάγκη εἶναι), isto é, a partir das partes, pois, a parte tem de ser parte, não de uma multiplicidade (οὐ πολλῶν), mas do todo (ἀλλὰ ὅλου).

Nesta passagem de 157c, o todo já não parece identificado com o tudo do *Teeteto*, que tinha o carácter da multiplicidade, aparecendo agora como uma unidade (τό γε ὅλον ἓν).

As teses mereológicas do *Teeteto* parecem começar a perder a sua força, no *Parménides*, e, na realidade, são mesmo destruídas nos passos imediatamente a seguir, ainda em 157c, onde Parménides vai mostrar o absurdo que é considerar que uma parte é parte de um "todo" concebido enquanto multiplicidade (enquanto tudo).

O argumento procede da seguinte forma: se algo é parte de uma multiplicidade, então, essa parte será parte de si mesma e de todas as outras coisas; o que é absurdo.

Este argumento parece ser falacioso, mas o seu objectivo é atacar exactamente a concepção do todo enquanto tudo. Se o “todo” é aquilo do qual nenhuma parte falta e se a parte é parte desse todo, e se esse “todo” é, ao mesmo tempo, concebido como múltiplo, então, qualquer parte que seja parte desse “todo” é parte de si própria e de todas as outras, porque o “todo” é algo concebido distributivamente. Para se ser parte de um “todo” múltiplo tem de se ocorrer em todas as partes (porque este “todo” é a própria multiplicidade) e isso implica ocorrer em si mesmo e no resto. Se a parte deste “todo” múltiplo não fosse parte de si própria nem de todas as outras, então, faltaria uma parte do “todo” e este não seria aquilo do qual não falta nenhuma parte.

Por outro lado, imagine-se que uma a parte desse todo, concebido multiplamente, é parte do “todo” menos parte de si própria, para não ocorrer o absurdo apontado pelo argumento anterior, onde algo surge como parte de si mesmo.

Sendo o “todo” (concebido de modo múltiplo) cada uma dessas partes, então, essa parte do todo, ao não ser parte de si mesma, deixa de poder ser parte de todas as outras partes do “todo”. Ao deixar de ser parte de si mesma, deixa de ser parte do próprio “todo”, pois, deixa de ser parte de uma parte do “todo” (que é ela própria); logo, tem também de deixar de ser parte de todas as outras partes que fazem parte desse “todo”.

Se não é parte de si mesma enquanto parte de um todo, então, não pode ser parte do todo, e se o todo é todas as coisas concebidas pluralmente, então, não é parte de nenhuma delas; logo, não será nada.

Resumindo: a natureza do “todo” concebido de modo múltiplo obriga a que cada parte do seu todo seja parte de todas as outras e de si mesma. Caso contrário, se uma parte falha em ser parte de *todas* as partes, então, essa parte deixa de ser parte desse “todo” e o “todo” acaba por perder uma parte, deixando de ser todas as partes, e a parte acaba por ser parte de nada, o que é absurdo.

Tanto o primeiro momento – ser parte de todas as partes incluindo de si própria - como a negação parcial do primeiro momento dão origem a absurdos; logo, o verdadeiro todo (ὅλον) nunca pode ser concebido de forma múltipla.

Concluída a objecção à concepção do todo enquanto múltiplo, enquanto tudo, Parménides procura apresentar a sua concepção do todo (157e) tal como ela é concebida no *Sofista*.

Tendo sido mostrado que a parte não pode ser parte de um tudo, então, é porque a parte é parte de alguma forma una (μῖα τινὸς ἰδέας) e de alguma unidade (ἐνός τινος), à qual que se dá o nome de todo (καλοῦμεν ὅλον).

Esse todo é um uno acabado ou perfeito e é composto a partir de todas as partes (ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός), do qual as partes são partes (τούτου μέρειον ἂν τὸ μέρειον εἴη).

E com isto, vê-se que aquela μία ἰδέα do *Teeteto* tendo sido determinada como uma unidade indivisível e sem partes, volta a ser encontrada no *Parménides* como um todo de partes e que, apesar desta condição, não perde o seu carácter de unidade perfeita ou acabada (ἐν τέλειον).

Mas o que significa este todo?

Se é uma multiplicidade que é simultaneamente uma unidade acabada, então, é porque essa multiplicidade se encontra organizada segundo essa unidade mesma e não é totalmente indiferente a esta, pois, como é afirmado no *Sofista*, as partes (que só podem ser de um todo) são afectadas (πάθος¹²³) também em si com a unidade do todo que as contém, ou seja, a estrutura das partes parece ser ordenada a partir do todo, da unidade.

Para ajudar a esta interpretação, veja-se o que Aristóteles diz acerca do tudo e do todo no seu livro V da *Metafísica* (1024a1-3):

ἐπὶ τοῦ ποσοῦ ἔχοντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πάντ' λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον.

"Tendo a quantidade princípio, meio e fim, quando a posição não faz diferença, chamamos "tudo", quando faz, [chamamos] "todo".

¹²³ 245c

Segundo Aristóteles, também as noções de tudo (πᾶν) e todo (ὅλον) têm diferenças quanto à organização das suas partes. Se a organização não interessa, então, é um tudo, se a organização interessa, então, é um todo.¹²⁴

Assim, a concepção do todo aparece ligada à ordem, e sendo o inteligível a própria ordem do real, tal poderá significar que a ideia tem de se dar sob a forma de um todo, pois, a ideia é a ordem do real. E como foi visto atrás, é sugerido, no *Sofista* 245d que a essência tem que ter a determinação do todo.

Esta descrição do todo dada por Aristóteles acaba por ser bastante semelhante àquela que é dada por Platão.

O todo, como é afirmado no *Sofista*, é quanto ele próprio é, ou seja, é uma quantidade, e no *Parménides* é dito que o todo para poder ser tem de ter princípio, meio e fim, ou seja, tem de partes, o que faz dele algo medível. Através desta imagem do todo, obtém-se o porquê de Platão afirmar, na *República*, a necessidade de se estudar disciplinas como a aritmética e a geometria, pois, todas estas parecem concorrer para a compreensão do que é um todo, sendo que a compreensão deste é necessária para a compreensão da natureza da essência, como é dito no *Sofista* 245d.

Até aqui tem-se falado apenas da estrutura ontológica do real platónico sob a forma de sombras, de forma abstracta, portanto, trata-se, de seguida, procurar compreender como a noção de todo, isto é, a noção de uma estrutura organizadamente una e composta, faz parte da própria estrutura da Ideia e contribui para a compreensão da estrutura organizada da ideia, sendo que a ciência por de trás dessa compreensão é aquilo que Platão chama de dialéctica.

¹²⁴ Os argumentos aqui apresentados acerca do puzzle em volta do tudo e do todo, neste capítulo, encontram-se discutidos de um modo muito mais pormenorizado em V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford University Press, 2002.

Capítulo 4

A estrutura da ideia e a ciência dialéctica

Após a explicitação das diferenças entre o “tudo” e o “todo” e o modo como deve ser concebido este último, resta agora ver de que forma esta última estrutura ajuda à compreensão da estrutura da ideia e de que modo a compreensão mereológica da estrutura da ideia ajuda a compreender aquilo que se entende por dialéctica.

No seu suposto diálogo *Epinomis* (990ce), Platão, após referir, mais um vez, a necessidade de se estudar matemática, afirma que aqueles que reflectem sobre os assuntos matemáticos acabam por perceber que toda a natureza (πᾶσα ἡ φύσις) se encontra impressa (ἀποτυπῶνται) com géneros e espécies segundo cada proporção (καθ’ ἐκάστην ἀναλογίαν εἶδος καὶ γένος).

Esta passagem do *Epinomis* parece não deixar dúvidas relativamente à finalidade da matemática.

O estudo da matemática deve preparar o raciocínio para reconhecer estruturas que parecem comportar-se relacionalmente de um modo matemático (proporcional). Contudo, essas estruturas poderão não ser apenas imediatamente matemáticas, uma vez que a “proporção” se encontra em “toda a natureza”.

Essa estrutura relacional da natureza encontra-se sob a forma de relação género-espécie, sendo este tipo de relação proporcional.

Como foi visto atrás, a proporção é a unidade mais perfeita, segundo Platão, porque coloca todos os seus elementos constituintes num certo grau de identidade, apesar das diferenças próprias de cada um. Uma unidade assim concebida tem todo o carácter de uma unidade composta, ou seja, a unidade proporcional acaba por ter a estrutura daquilo que foi denominado atrás por “todo”.

Assim, a relação género-espécie que se encontra impressa em toda a natureza é uma relação mereológica. Esta relação género-espécie, como se verá, não é mais do que a estrutura da própria ideia e o verdadeiro objecto da dialéctica.

Contudo, como não é certo que o *Epinomis* tenha sido escrito por Platão, é necessário procurar o modo como se processa a relação género-espécie num diálogo cuja autoria não seja duvidosa.

Para se analisar essa estrutura gênero-espécie da ideia, a exposição desta parte do trabalho irá ter como base uma breve exposição que Platão faz acerca do método dialéctico em *O Sofista*.

Sendo que *O Sofista* é o diálogo onde é afirmada a necessidade de haver um todo, compreendido como uma unidade composta, numa ontologia, para se falar da essência, não será por acaso que se encontrará na breve exposição acerca da dialéctica, que será analisada, terminologia de carácter mereológico. Como se verá, a passagem aqui em causa contém vários momentos da relação todo-parte, isto é, da relação gênero-espécie, que dizem respeito à compreensão dialéctica da ideia.

Começa-se pela primeira breve descrição da ciência dialéctica presente em 253d (embora não seja ainda este passo que contém os vários momentos do pensamento dialéctico que serão analisados em maior pormenor):

τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταὐτὸν μὲν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; (*O Sofista* 253d)

"Dividir segundo o gênero e não considerar a mesma ideia outra e a outra a mesma, não diremos que é [próprio] da ciência dialéctica?"

Nesta breve passagem sobre a ciência dialéctica, verifica-se que tal ciência parece ter a ver com uma certa actividade cognitiva que procura conhecer as ideias segundo relações de identidade e de alteridade. Para que tal processo seja bem sucedido, é necessário nunca tomar, absolutamente, uma mesma ideia por outra diferente dela. Cada ideia tem a sua identidade própria consigo mesma, nunca sendo correcto atribuir, em termos absolutos, a essência própria de uma ideia a uma outra ideia.

Uma vez que a dialéctica envolve a compreensão do que é idêntico e diferente ao nível das ideias, trata-se agora de dar conta do contexto em que esse processo de identificação e diferenciação ocorre, sendo nesse contexto que se compreenderá o que é “dividir segundo o gênero”.

Esse processo de diferenciação e identificação deve ocorrer no contexto da passagem proferida imediatamente a seguir pelo Estrangeiro:

οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατός δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾷ ἐξωθεν

περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃν, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας. (*O Sofista* 253d)

"Portanto, o que consegue isso percebe suficientemente e distintamente uma ideia, estendida em tudo, através de muitas [ideias], estando cada uma das unidades [das muitas ideias] separadas, e muitas [ideias] diferentes umas das outras abarcadas por uma [ideia] exterior, e ainda uma [ideia] através de muitos todos, juntos numa unidade, e muitas [ideias] distintas e separadas em tudo."

A análise desta passagem será dividida em quatro partes, pois, cada “segmento” da passagem encontra-se dividido por um "καὶ", parecendo querer denotar, com isso, os diferentes momentos de abordagem da(s) ideia(s).

Embora existam diferentes momentos descritos nesta passagem, esta, no fim de explicitados esses diferentes momentos, mostrar-se-á como fluída, como uma descrição total que procura demonstrar os vários momentos que dão conta da evolução do conhecimento da ideia.

Esse conhecimento parte de um momento mais abstracto e vai procedendo para momentos cada vez mais concretos. Chegando a estes, a ideia mostrar-se-á não como unidade abstractamente simples, mas antes como algo de concreto, ou seja, como uma unidade de uma multiplicidade, onde se verificará que a estrutura complexa da ideia tem uma organização interna própria, segundo a sua natureza (essência) própria.

A passagem será analisada segundo a seguinte divisão:

(1) μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντῃ διατεταμένην ("uma ideia, estendida em tudo, através de muitas [ideias], estando cada uma das unidades [das muitas ideias] separadas")

(2) ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας ("muitas [ideias] diferentes umas das outras abarcadas por uma [ideia] exterior")

(3) μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃν ("ainda uma [ideia] através de muitos todos, juntos numa unidade")

(4) πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας ("muitas [ideias] distintas e separadas em tudo")

Como foi dito acima, cada segmento corresponde a um momento específico do conhecimento da ideia. Contudo, embora os momentos tenham sido separados, cada um faz parte de um momento essencial para uma compreensão eidética adequada, não podendo haver tal compreensão sem cada um destes momentos¹²⁵.

4.1. Análise do segmento (1)

μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντα διατεταμένην

Este primeiro segmento refere uma ideia (μία ιδέα) que se encontra estendida em tudo (πάντη διατεταμένη) e que atravessa uma multiplicidade (διὰ πολλῶν), ou seja, há uma ideia que parece abarcar totalmente a multiplicidade que ela mesma atravessa. Essa multiplicidade atravessada por aquela ideia contém unidades que se encontram separadas (ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς) umas das outras.

Esta descrição, à primeira vista enigmática, só poderá ser explicada percebendo o sentido dos vários elementos presentes neste primeiro segmento, a saber: a ideia que atravessa e está estendida em toda a multiplicidade, a natureza dessa multiplicidade, o porquê desta se encontrar dispersa e, por fim, o sentido unitário de todo o segmento.

A ideia (a μία ιδέα) encontra-se *através* da multiplicidade (διὰ πολλῶν), porque se encontra num certo plano de *imanência* relativamente a essa mesma multiplicidade, pois, essa ideia é algo que percorre a multiplicidade. E a razão pela qual é dito que ela se encontra estendida em tudo (πάντη διατεταμένην) é para denotar que essa multiplicidade se encontra totalmente sob o domínio dessa ideia que a atravessa. A multiplicidade está completamente dentro da ideia que a percorre, porque a ideia está estendida sobre tudo, ou seja, nada (daquilo que diz respeito a essa ideia num determinado horizonte relacional) está de fora dela.

Apesar dessa ideia atravessar e estar estendida através de uma multiplicidade não deixa de poder ser vista como suficientemente distinta (ικανῶς διαισθάνεται), ou seja, não se confunde totalmente com a multiplicidade que percorre, não perdendo, por isso, o seu carácter de unidade e de unicidade.

A multiplicidade que é percorrida por uma mesma ideia, apesar de ter unidades que se encontram separadas umas das outras, não deixa de ser caracterizada por um

¹²⁵ A análise desta passagem que se fará em seguida tem como bases interpretativas as seguintes obras: J. STENZEL, *Plato's method of dialectic*, trad: D. J. Allan, Oxford, Clarendon Press, 1940, pp. 96-106 e F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Butler & Tenner Ltd., 1935. pp. 263-273.

πολλῶν neutro¹²⁶, ou seja, apesar da multiplicidade estar separada “internamente”, ao mesmo tempo, as unidades da multiplicidade parecem ser vistas como indiferentes entre si. A razão dessa visão indiferente da multiplicidade está ligada ao facto de essa multiplicidade ter algo em comum, que é a ideia que se estende através de toda a multiplicidade.

Assim, este segmento (1) parece procurar dar mais ênfase à *unidade* da multiplicidade, do que à multiplicidade da unidade, ou seja, o que importa reconhecer primeiro é que há algo de comum a uma multiplicidade e não tanto aquilo em que consiste especificamente cada unidade dessa multiplicidade.

Mas qual é a natureza dessa multiplicidade? Estará Platão a falar de entes sensíveis ou de ideias?

Apesar de se ter traduzido a parte da multiplicidade com referência às ideias (“através de muitas [ideias]”), não há qualquer termo que indique imediatamente que Platão toma esta multiplicidade como sendo uma multiplicidade de ideias, pois, aquilo que está literalmente no texto é apenas “através de muitos” (διὰ πολλῶν) e nada mais. Contudo, é possível argumentar a favor da leitura desses “muitos” como sendo uma referência exclusiva a ideias.

A passagem, no seu todo, que está aqui a ser analisada começa com uma referência à passagem anterior, a saber: “o que consegue isso” (ὅ γε τοῦτο δυνατός).

Pergunta-se: mas é capaz de fazer o quê? A que se refere o pronome “isso” (τοῦτο).

Refere-se à passagem imediatamente anterior sobre a ciência dialéctica, que fala sobre a divisão segundo géneros e a importância de saber identificar e diferenciar correctamente as ideias.

Ora, se a ciência dialéctica tem a ver com a execução de divisões segundo os géneros (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), e como os géneros são ideias, é necessário que a explicitação mais pormenorizada desse processo também tenha apenas em conta géneros (e as suas respectivas espécies), o que leva à conclusão de que a multiplicidade que é referida neste segmento (e nos outros três segmentos restantes) seja necessariamente uma multiplicidade de ideias.

Além disso, como esta passagem parece ser uma descrição um pouco mais pormenorizada do processo dialéctico e como é dito na *República* que este processo é

¹²⁶ M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 182 e p. 185.

algo que não se serve dos sentidos, seria estranho pensar que a dialéctica estivesse ainda aqui a lidar com o sensível, não sendo assim dialéctica.

Que interesse teria do ponto de vista dialéctico ter a compreensão de uma multiplicidade sensível cujas unidades estão dispostas separadamente?

Tal compreensão em nada contribuiria para o processo dialéctico, pois, este processo não lida com o sensível, mas apenas com o inteligível.

Todavia, o contrário já não pode ser dito relativamente à visão de unidades inteligíveis postas como separadas, pois, tal disposição é um indicativo de algo relevante, como se verá daqui a pouco.

Mas qual este sentido da visão de uma multiplicidade de ideias a partir de uma ideia que lhes confere um certo carácter comum? O que significa esta visão em termos de conhecimento dialéctico?

Para se responder a estas questões ir-se-á procurar auxílio a um outro diálogo, que parece afirmar o mesmo que aquilo que é dito neste primeiro segmento, com mais alguns outros pormenores.

No *Fedro* 265d encontra-se uma passagem que pode estar relacionada com este primeiro segmento da passagem 253d do *Sofista*.

A passagem do *Fedro* afirma o seguinte:

εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. (*Fedro* 265d)

" O que está disperso de várias maneiras é conduzido, através de uma visão de conjunto, até uma ideia, com o fim de delimitar cada coisa, para fazeres evidente o assunto, sempre que quiseses ensinar."

Esta passagem do *Fedro* parece ter semelhanças com este segmento (1), uma vez que ambas as passagens falam de uma ideia (μίαν ἰδέαν/μίαν τε ἰδέαν) que se relaciona com uma multiplicidade (διὰ πολλῶν/τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα).

Mas, primeiro, inicia-se a análise conjunta da passagem do *Sofista* e do *Fedro*, a partir daquilo que este último traz de novo, a saber, o tipo de percepção que se tem desta relação da unidade com a multiplicidade.

No *Fedro*, aparece o particípio συνορῶντα, que assinala um acto de ver específico. A visão de que aqui se fala surge a partir de uma determinada perspectiva, que é a perspectiva do conjunto devido a preposição "συν" que se encontra ligada ao

verbo ver. Assim, a palavra "συνοπῶντα" pode ser traduzida como sendo uma "visão de conjunto". O acto de "ver" no *Fedro* é exclusivamente relativo à visão de uma multiplicidade sob a determinação de uma ideia, daí que seja uma "visão conjunta".

Ora, uma vez que o acto de "ver" do *Fedro* aparece qualificado e aparece ligado a uma relação uno-múltiplo semelhante à presente do segmento (1) do *Sofista*, torna-se agora possível perceber melhor o significado do segmento (1).

A "visão de conjunto" do *Fedro* é a "visão" que permite conduzir o sujeito a partir daquilo que está disperso nas mais variadas maneiras (πολλαχῇ διεσπαρμένα) à unidade de uma ideia (εἰς μίαν τε ἰδέαν).

A multiplicidade dispersa do *Fedro*, tal como a deste segmento do *Sofista*, embora se encontre dispersa (διεσπαρμένη), ou separada (χωρίς), no caso do *Sofista*¹²⁷, ou seja, sem uma articulação formulada entre si, acabam por poder ser vistas à luz de algo que têm em comum, que é a ideia que as une ou as atravessa. O acto de "ver" no *Fedro* é relativo à visão de uma multiplicidade sob a *determinação* de uma ideia, daí que seja uma "visão conjunta", pois, aquilo que se "vê" é o "conjunto" da multiplicidade, isto é, vê-se a *unidade própria* que corresponde a esse múltiplo.

Como conceber epistemicamente a unidade da ideia?

Sendo que a passagem (1) é o momento inicial do processo dialéctico, a ideia unida que se obtém a partir de uma multiplicidade é ainda uma identificação abstracta que essa multiplicidade contém em si. A ideia que atravessa a multiplicidade, no segmento (1), é aquilo que há de comum em toda a multiplicidade por onde se estende, é a identidade abstracta do múltiplo, sem haver ainda uma preocupação com as diferenças específicas de cada unidade do múltiplo, daí que o πολὺς apareça no neutro plural, já que o foco não é no múltiplo, mas na *unidade* do múltiplo.

A esta unidade da multiplicidade, que se encontra aqui ainda num nível epistemicamente abstracto¹²⁸, é aquilo a que se pode designar por *género*.

Ainda relativamente a este método de procurar "ver" a multiplicidade à luz de uma unidade como início do processo dialéctico, veja-se a seguinte passagem da *República* que fala do modo como habitualmente se começa a análise de uma determinada questão:

¹²⁷ Como se pode ver, a caracterização da multiplicidade tanto no *Fedro* como no *Sofista* é bastante semelhante, pois no primeiro encontra-se dispersa e no segundo separada, isto é, uma caracterização de uma visão da multiplicidade ainda não articulada.

¹²⁸ Embora ontologicamente seja uma unidade concreta, como se verá mais à frente.

βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. (A *República* 596a)

"Portanto, queres que comecemos a investigar a partir do método habitual? Temos por hábito, em cada caso, pôr uma ideia relativamente a cada uma das multiplicidades, às quais damos o mesmo nome."

Esta passagem parece reforçar o que tem vindo a ser dito.

O "método habitual" (ὁ εἰωθυίας μέθοδος) de investigação parece começar pela recondução de uma multiplicidade¹²⁹ a uma ideia que é comum a essa multiplicidade¹³⁰.

Voltando ao segmento (1) e para corroborar com esta tese acerca do processo inicial de uma instigação veja-se como são iniciados os processos dialécticos que tentam definir o sofista e o político, nos seus diálogos respectivamente homónimos.

Em ambos os diálogos, começa-se por "inserir" a sofística e a ciência política numa ideia que contém muitas outras determinações dentro de si, mas que ainda não estão especificadas, pois, todas são vistas como uma "identidade abstracta".

A sofística começa por ser vista como algo que pertence à ideia (genérica) de arte e a ciência política é visto como algo que pertence à ideia (genérica) de ciência, sendo que ambos são vistos à luz de ideias ainda não especificadas no seu interior, pois, a primeira visão possível do real não é mais do que essa visão de uma identidade abstracta, ainda sem diferença¹³¹.

¹²⁹ Também vista como indiferente, uma vez que também é usado o neutro plural τὰ πολλὰ.

¹³⁰ Embora a multiplicidade desta passagem presente na *República* possa ser uma multiplicidade de coisas sensíveis, o que faz com que esta passagem contenha uma multiplicidade diferente da passagem do *Sofista*, não se deixa de notar um certo padrão no pensamento platónico. Este parece começar quando a multiplicidade é "vista" à luz da unidade de uma ideia, seja essa multiplicidade uma multiplicidade de ideias ou de coisas sensíveis. Embora o objectivo desta parte seja apenas a relação uno-múltiplo num horizonte exclusivamente eidético.

¹³¹ Pode-se objectar que o político e o sofista não são uma multiplicidade, pois, são cada um uma ideia. Mas dentro da relação que estabelecem com a ideia genérica, sob a qual são vistos, a sofística e a ciência política fazem parte de uma multiplicidade ainda não enumerada de forma organizada. Apesar de essa multiplicidade não estar ainda enumerada de um modo organizado, tal não significa que o dialéctico não saiba que ela existe e que tanto a sofística como a ciência política devem vir a ser compreendidas dentro dessa multiplicidade organizada. Se o dialéctico não soubesse que aquelas duas ideias fazem parte de uma multiplicidade que a ideia genérica abarca em si, então, o processo de divisão, que oferece a organização da multiplicidade interna da ideia, nunca poderia começar. O facto de se reconduzir cada uma dessas duas ideias aos seus *géneros* respectivos já subentende que se está a lidar com uma multiplicidade, caso contrário, nunca seriam reduzidos a um género que começa a ser posteriormente dividido.

Esta visão da multiplicidade de forma indiferenciada, sob a determinação de uma ideia, acaba por *orientar* o pensamento relativamente àquilo que este pretende conhecer. O pensamento dialéctico, a partir do momento em que começa a procurar conhecer algo, não intui *imediatamente* aquilo que o objecto do seu conhecimento é. Aquilo que a sofística é não é dado imediatamente na ideia de sofística isolada em si mesma. Primeiro, é necessário começar por procurar *a ideia genérica* relativa ao objecto de estudo.

Assim, o processo de conhecimento de uma ideia não se inicia na imediatez da ideia a conhecer, mas começa antes em algo diferente dela (no género), que, apesar da diferença, acaba por dizer respeito à ideia a conhecer, já que a ideia genérica é a natureza daquela, pois, é algo que lhe é *necessário*.

Por exemplo, a sofística começa por ser ligada à ideia de arte, porque a sofística é *necessariamente uma arte*, e só à luz da arte pode ser compreendida, sendo que em si mesmo nada diz sobre si.

Esta ideia que atravessa o múltiplo não oferece ao pensamento dialéctico um modo desordenado de pensar, mas antes um modo *limitado* de pensar. Daí que Platão diga na passagem citada atrás do *Fedro* que a ideia para onde foi conduzido o que estava disperso de vários modos limita cada uma das coisas (ἕκαστον ὁρίζομενος), pois, essa ideia a partir da qual se vê a multiplicidade, indica aquilo que pode ser dito ou não pode ser dito sobre essa mesma multiplicidade. Aquilo que *não convém* ao género também *não pode convir* àquilo que ele abarca em si e aquilo que *convém* ao género, no seu todo, *pode ser dito* daquilo que ele abarca. Assim, o género acaba por ser o limite racional das ideias que abarca em si, já que define, num modo geral, aquilo que cada coisa abarcada *é e não é*, ou seja, o género indica *até* onde se pode falar daquilo que ele abarca em si mesmo.

O género é a unidade da multiplicidade que afecta cada uma das unidades que abarca com o seu próprio carácter (já que as atravessa), daí que seja considerado um limite de cada coisa que contém em si. Nessa medida, o género comporta-se tal como o todo, que afecta cada uma das suas partes com a unidade, como foi referido atrás. Se o género é um limite por afectar as unidades que abarca, então, isso implica que o género tenha de ser pensado como um todo, pois, ser um limite implica ser um todo¹³².

¹³² As partes do limite (princípio, meio e fim) são parte da coisa que tem limite e se essa coisa tem partes, então, tem de ser um todo, já que é impossível que algo tenha partes sem que seja ao mesmo tempo um todo, como foi visto atrás.

O género concebido no seu sentido de limitação racional da multiplicidade que abarca acaba por oferecer uma maior clareza acerca do assunto que se quer abordar. Perceber que o sofista é uma arte ou que o amor é um tipo de loucura é tornar mais claro aquilo que se está a discutir. A compreensão do assunto a discutir a partir do género é uma elucidação relativamente à *natureza* da coisa, logo, o assunto a discutir fica mais claro. Daí que Platão também tenha referido no *Fedro* que a condução do múltiplo ao uno, para que cada unidade fique limitada, é o que se deve fazer sempre que se quer ensinar (ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλη).

Mas o processo dialéctico não se fica por esta visão de conjunto, como se irá ver.

Tendo sido feita uma condução do múltiplo para o uno, para onde virar agora o pensamento?

Se foi descoberto que aquela ideia que atravessa a multiplicidade é um género, uma ideia necessariamente comum a várias ideias e se o género é um todo, por ser um limite, e se ser um todo implica proporcionalidade, então, é porque os elementos unificados nesse género apresentam diferenças próprias, caso contrário, nunca haveria proporcionalidade no todo.

Apesar desta ideia comum (o género) se encontrar estendida através de uma multiplicidade, esta mesma multiplicidade não deixa também de ser vista como algo cujas unidades se encontram separadas umas das outras (ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς).

Uma vez que é necessário que esta multiplicidade seja de ideias, como já foi visto, e como não há nenhuma ideia que seja igual à outra, logo, uma vez que há uma referência a muitas ideias, então, é necessário que cada uma dessas ideias seja diferente entre si.

Quando se analisou a contribuição da aritmética para a compreensão do inteligível, viu-se que a compreensão de uma determinada quantidade é usada para diferenciar quantas unidades (ideias) essa quantidade indicar.

A ideia comum unifica tantas ideias diferentes quanto o seu número for. Sempre que existir indicação de multiplicidade, é necessário que haja tanta diferença quanto essa multiplicidade for. Assim, uma vez que há uma multiplicidade unida por uma ideia, é necessário que essa multiplicidade de ideias, apesar de ter algo em comum, seja constituída por ideias diferentes umas das outras.

Trata-se, então de voltar o pensamento agora para essa multiplicidade de ideias diferentes e que estão abarcadas pelo género, chegando-se assim à análise do segmento (2)¹³³.

4.2. Análise do segmento (2)

ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἑξωθεν περιεχομένης

O segmento (2) é exactamente a percepção de que há muitas ideias diferentes entre si (ἑτέρας ἀλλήλων), mas, apesar dessas ideias serem diferentes entre si, essas mesmas ideias são abarcadas (περιεχομένης) por uma ideia exterior (μιᾶ ἑξωθεν), dentro da ideia comum.

Não há nada neste segmento (2) que sugira uma cisão relativamente ao segmento anterior. Agora, parece que o foco do pensamento dialéctico passou para a procura de conhecer a *multiplicidade* da unidade, uma vez que agora são apontadas as diferenças que elas têm umas em relação às outras (ἑτέρας ἀλλήλων). O pensamento dialéctico,

¹³³ A análise que será aqui feita relativamente aos 4 segmentos desta passagem do *Sofista* desenvolve-se num sentido progressivo, onde cada segmento parte de resultados obtidos no segmento anterior. A ideia genérica ajuda a conhecer as ideias que tem no seu interior, ao clarificar a natureza destas. Por outro lado, a especificação da multiplicidade interna de ideias acaba por ir oferecendo a determinação internamente concreta do género.

Contudo, há quem levante objecções a esta leitura progressiva, procurando antes defender que os quatro segmentos revelam 4 tipos de relações diferentes entre o uno e o múltiplo. Não havendo progressão de um segmento para o outro. Este tipo de leitura desarticulada da passagem pode ser encontrada em M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, pp. 184-205. Relativamente à leitura deste segmento (1), Dixsaut argumenta que Platão não está aqui a procurar construir uma relação eidética do tipo género-espécie. Para provar o seu ponto, a autora cita uma passagem do *Ménon* (74a), onde Sócrates pede a Ménon para que este enumere algumas virtudes. Esta enumeração não tem qualquer tipo de visão articulada entre as várias virtudes e o carácter comum (a virtude) que elas possuem ("(...) les vertus énumérées ne sont pas considérées comme des espèces du genre vertu (...)."/"(...) as virtudes enumeradas não são consideradas como espécies do género virtude." (M. DIXSAUT, *ibidem* p. 186). O segmento (1), segundo Dixsaut, revela apenas uma compreensão quantitativa de algo que nem sequer é uma ideia, no sentido autêntico do termo; é apenas a enumeração de coisas que têm um carácter comum. Como essa enumeração não visa as relações internas disso que é comum, logo, esta passagem não pode ser considerada como o início de uma compreensão eidética do tipo de relação género-espécie.

Todavia, não se segue do facto de haver uma mera enumeração desarticulada de uma multiplicidade que essa mesma multiplicidade enumerada não possa vir a ser articulada posteriormente. Além disso, não parece que uma mera enumeração desarticulada impeça que a relação do múltiplo ao uno continue a ser uma relação do tipo género-espécie. A justiça e a coragem continuam a ser uma espécie de virtude quer sejam compreendidas em articulação com as outras virtudes ou não. A procura da articulação dos elementos serve apenas para conhecer com *rigor* o interior do género e as suas respectivas espécies. Quanto ao exemplo do Par e do Impar, dado por Dixsaut, que contém em si um infinito número de elementos, tal não parece ser o tipo de multiplicidade que Platão tem aqui em mente. O termo usado por Platão para se referir à multiplicidade é o termo πολύς, que aparece indicar uma multiplicidade finita. Se Platão quisesse falar de uma multiplicidade ilimitada, usaria o termo ἄπειρα τὸ πλῆθος.

neste segmento (2), prepara-se para conhecer as *espécies* (a multiplicidade) do género (da unidade), daí o seu foco na *diferença* do múltiplo.

A descrição da ideia exterior como exterior serve exactamente para conservar o momento identitativo do segmento (1), pois, em (1), é dada uma identidade abstracta do múltiplo e em (2) é dada uma pluralidade de ideias diferentes entre si, mas que continuam a ser "rodeadas" por uma ideia idêntica a si própria que se mantém exterior a essas diferenças, ou seja, que continua igual a si própria, apesar de conter em si mesma diferença, uma vez que essa diferença não a afecta. Assim, a exterioridade da ideia abarcante procura dar a entender que o género também tem de ter algo *seu*, algo que só ele próprio é *originariamente* isso que ele é.

O termo περιέχω que procura caracterizar a ideia que abarca a multiplicidade parece indicar também que se está aqui a lidar com uma estrutura mereológica e também com pensamento geométrico.

Como foi visto relativamente ao *Ménon* 87d, o termo περιέχω ("abarca") surge como categoria central para analisar a possibilidade acerca da ensinabilidade da virtude. A virtude poderá ser ensinada se o bem abarcar a virtude, ou seja, se a virtude tiver uma dimensão menor (ou igual, no caso do problema do *Ménon*) que o bem. Neste sentido, a multiplicidade que se encontra no interior do género tem de ser "extensionalmente" mais pequena que o género, caso contrário, não pode ser considerada espécie daquele.

No *Parménides* 144e-1445a, surge também o termo περιέχω, para caracterizar a relação do todo relativamente às partes. Se as partes são partes de um todo, então, as partes são "abarcadas" (περιέχω) pelo todo.

Esse abarcar do todo relativamente às partes também é algo com alguma exterioridade, porque o todo não é a soma exacta das partes, senão seria apenas a pluralidade resultante da soma, mas é algo *mais* do que a soma das partes, é uma unidade¹³⁴.

O momento aqui presente no segmento (2) mostra que o género, a ideia unificadora da multiplicidade, contém espécies, ou seja, contém algo diferente de si próprio dentro de si que necessita de ser conhecido.

Com isto, pergunta-se: o que entende Platão por espécie?

¹³⁴ A. C. LLOYD, "Plato's description of division", *The Classical Quarterly*, Vol. 2, nº 1/2, 1952, p. 111.

4.2.1. Explicitação da espécie

Nesta análise da relação género-espécie, assumiu-se implicitamente algo que ainda não foi explicado e que é necessário compreender para se aclarar o que tem vindo a ser dito.

A relação do tipo género-espécie é uma relação que está dependente da *mistura* das ideias. Se não houver mistura entre ideias, a ideia específica não poderia nunca ter em si o carácter do género, nem o género poderia conter em si ideias específicas. Torna-se então necessário demonstrar a necessidade da mistura das ideias e em que medida essas misturas são possíveis.

No *Sofista* 250e, o Estrangeiro encontra-se “embrilhado” numa aporia em relação aquilo que o *ser* é.

Esta aporia deve-se ao facto de, anteriormente, o Estrangeiro, no fim de algumas análises relativamente a várias concepções do ser defendidas por diferentes posições filosóficas, achar que, finalmente, encurralou simultaneamente o ser nas determinações do repouso e do movimento (249d), ou seja, o Estrangeiro julga que o ser é simultaneamente idêntico ao movimento e ao repouso .

Todavia, o Estrangeiro percebe rapidamente que o ser não pode ser identificado com o movimento e o repouso, porque o movimento e o repouso são opostos, e, por isso, o ser não pode ser uma identidade de duas coisas antagónicas (250c).

O Estrangeiro conclui, então, que o ser acaba por ter que ser diferente do movimento e do repouso.

Mas esta conclusão dá origem a uma enorme perplexidade: se uma coisa não está em repouso, então, tem de estar em movimento, e se uma coisa não está em movimento, então, é porque está em repouso. Ou seja, embora o ser não possa ser simultaneamente identificado com movimento e com o repouso, estes dois parecem ter uma existência necessária, ou seja, parecem ter de *ser*.

Contudo, o ser revela-se diferente daquelas duas determinações, já que o ser não pode ser só movimento, nem apenas repouso, uma vez que estes dois *existem*, logo, não poderia ser só um deles, e também não pode ser ambos, ou seja, o ser não pode ser numericamente dois, quando cada uma dessas duas coisas estabelece uma relação oposta, como já foi visto.

O ser acaba por surgir como uma terceira coisa que abarca em si o movimento e o repouso, mas que não se esgota em nenhum dos dois em separado ou em simultâneo.

Esta perplexidade relativamente ao ser dará origem aos argumentos acerca da comunhão (κοινωνία) entre as ideias, sendo que é esta comunhão que irá explicar aquilo se entende por espécie.

As perplexidades levantadas relativamente à relação entre o ser, o repouso e o movimento, vão dar origem ao questionamento acerca das possibilidades da mistura das essências que constituem o real, sendo que estas possibilidades de mistura entre as essências são três.

A primeira possibilidade tem a ver com a mistura incondicionada de todas as essências, ou seja, todas se misturam com todas, sem condições. A segunda possibilidade sugere que todas as essências se encontram separadas, não havendo qualquer mistura. A terceira possibilidade de mistura tem que ver com a mistura condicionada das essências, ou seja, se há algumas que se misturam com tudo e se há outras que apenas se misturam com algumas e com outras não (251d).

Relativamente à primeira possibilidade, aquela que defende que tudo se mistura com tudo, sem qualquer restrição, contém os seguintes problemas: se tudo se misturasse sem restrição, então, o movimento misturar-se-ia com o repouso, tal mistura faria com que ou o movimento parasse, ou o repouso entrasse em movimento, o que é absurdo.

Assim, esta possibilidade de mistura das essências não pode ser aceite.

Quanto à segunda possibilidade, que afirma que nada se mistura com nada, leva ao seguinte problema: se nada se mistura, então, o movimento e o repouso não podem vir a ser, pois, encontrar-se-iam separados do ser e sem participarem do ser, jamais poderão ser, o que parece ser algo impossível, uma vez que o movimento e o repouso têm de existir.

Para reforçar a refutação desta segunda possibilidade, Platão faz uma referência àqueles que defendem que quando se afirma algo relativamente a alguma coisa só se pode afirmar a própria coisa relativamente a si própria. Por exemplo, não se pode dizer algo como "o homem é belo", mas apenas se pode dizer que "o homem é homem" (251b).

Os defensores desta tese entram em contradição consigo mesmos, uma vez que as categorias usadas para fundamentar a sua teoria acabam por exercer uma acção contrária relativamente àquilo que defendem. Ao afirmarem que as coisas estão todas "separadas" umas "das outras" e que "são" "por si", acabam por atribuir determinações ao "homem", por exemplo, que são diferentes do próprio homem.

As próprias determinações atribuídas às essências para as qualificar como isoladas acabam por retirar essas essências do estado de isolamento, pois, essas determinações não são idênticas às essências que pretendem isolar¹³⁵ e devido ao facto de se relacionarem com essas essências "isoladas" acabam por retirá-las do isolamento.

É esta incongruência desta teoria consigo mesma que leva Platão a afirmar que aqueles que defendem a separação de tudo com tudo, não têm necessidade de um refutador, uma vez que já têm o inimigo em casa¹³⁶.

Após a exclusão das duas possibilidades analisadas, relativamente à mistura entre as essências, a terceira acaba por ser aceite.

Uma vez que as três hipóteses esgotam todos os casos de relacionamento de mistura no real e como as primeiras duas estão erradas, então, aquela que sobrou acaba por ser a correcta.

A possibilidade que afirma que umas essências se misturam com todas e outras misturam-se com umas e com outras não é a única que aparenta não acolher nenhuma das objecções que foram apontadas às outras duas. É precisamente esta possibilidade aceite relativamente à mistura que pode servir de explicação sobre aquilo que possa ser uma espécie.

A conclusão a que se chega relativamente à mistura conduz à necessidade de se criar uma ciência que seja capaz de compreender que essências aceitam misturar-se, e quais as outras que não aceitam misturar-se entre si. A ciência que é capaz dessa identificação é a ciência dialéctica, que parece comportar-se como a ciência gramatical no que diz respeito ao conhecimento da relação eidética género-espécie.

Platão parte, então, de uma analogia com a gramática (253c) para explicar a o modo como se dão a comunhão das ideias.

Na linguagem, as vogais (τὰ δέ γε φωνήεντα) são de tal qualidade que realizam um encadeamento (δεσμός) através de todas (διὰ πάντων) as outras letras, ou seja, através das consoantes.

Sem a existência de vogais a unir as consoantes, estas não poderiam ser ajustadas umas às outras (ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ). Como as vogais são diferentes das letras que ajustam, mas, ao mesmo

¹³⁵ "Homem" não é idêntico ao "estar separado", contudo, segundo esta teoria, é algo que está separado, o que torna a teoria incoerente consigo mesma.

¹³⁶ *O Sofista* 252c

tempo, são a causa da sua união, tal significa que a vogal é a união da diferença. E aqui, parece começar a surgir alguma semelhança com as relações eidéticas.

Mas como fazer a analogia da relação vogal-consoante para que se perceba o que é a espécie?

Uma espécie, sendo algo que está dentro da ideia genérica, é algo que faz parte dessa ideia genérica e que não a esgota (por ser mais pequena do que o género), o que significa que a espécie é, ao mesmo tempo, diferente da ideia genérica.

Ora, a ideia enquanto género, considerada só por si, em abstracto, não pode dar origem às diferenças que abarca. Como foi visto atrás, quando se deu o exemplo dos três estados (dor, prazer e intermédio), para procurar elucidar a utilidade do pensamento quantitativo, referiu-se que o estado intermédio não pode transformar-se nem em dor, nem em prazer por não ser nenhum dos dois¹³⁷. Por analogia, também o género não sendo a espécie, nem a espécie sendo o género, nenhum dos dois se pode transformar no outro. Além disso, se as ideias são incriadas, então, elas já existem nesse estado de mistura desde sempre, logo, as diferenças do interior do género existem por si mesmas.

Tendo em conta que o género não pode ter criado a diferença que abarca, como é que ele pode conter em si a diferença?

A resposta só pode estar no facto de a ideia genérica se misturar com várias outras ideias, que consideradas em si mesmas não teriam qualquer tipo de "sentido", tal como as consoantes. Se estas permanecessem isoladas em si, seriam silenciosas e tornar-se-iam completamente inúteis à linguagem.

Pensando analogicamente, parece que há ideias que, devido à sua natureza, se encontram misturadas com outras ideias e sem essa mistura não teriam qualquer tipo de "sentido".

Estas ideias que se encontram misturadas por natureza com a ideia genérica, encontram-se misturadas de forma a unida, ou seja, são um *todo*, pois, são duas ou mais ideias que se encontram juntas. A esta mistura é o que se dá o nome de espécie.

Na sua constituição ontológica, a espécie é uma unidade entre duas ou mais ideias. A espécie é uma unidade composta pelo carácter da ideia genérica e pelas ideias que se encontram misturadas por natureza com o género e que têm o carácter deste.

A espécie "AB" "surge" da mistura do género "A" com a ideia "B". Contudo, sendo que "B" é a ideia no interior de "A", então, "B" tem também de ser a própria

¹³⁷“O que não é nenhum dos dois pode vir a ser ambos?” (ἢ καὶ δυνατόν τὸ μηδέτερον ὄν ἀμφοτέρω γίνεσθαι; *República* 583e)

espécie. Assim, “B” nunca existe, em sentido próprio, como algo verdadeiramente separado. “B” é, na verdade, já sempre a própria espécie “AB”.

Todavia, pensa-se que é legítimo falar de “AB” como sendo a mistura de “A” com “B”, porque, embora o “AB” seja um modo específico de ser “A”, o género “A” nunca poderia ter dado origem em si àquilo em que consiste em ser “B”, já que só “B” é que pode ser originalmente “B”. Daí que se diga, de um ponto de vista de análise das partes, que “AB” é mistura de “A” com “B”, embora o “B” só exista em estado “AB”, isto é, enquanto espécie¹³⁸. Tal como na segunda hipótese do *Parménides* onde o uno continua a ser considerado como o uno, embora seja composto por si mesmo e pelo ser.

Por outro lado, o género “A” pode existir enquanto apenas género “A”, se não houver nada que o contenha.

Assim, todas as misturas eidéticas ocorrem de acordo com a natureza das ideias, ou seja, de acordo com aquilo que lhes é próprio e necessário misturarem-se, como afirma o próprio Estrangeiro:

οὐκοῦν δὴ καὶ ταῦτα οὐ δυσχεραντέον, ἐπεὶπερ ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἢ τῶν γενῶν φύσις. (*O Sofista* 257b)

"Então, também isto não nos aborrece, uma vez que a *natureza dos géneros* [ἢ τῶν γενῶν φύσις] os faz ter *comunhão* [κοινωνίαν] uns com outros."

Para corroborar com esta concepção de espécie como sendo a mistura do género com outras ideias, veja-se na *Metafísica* de Aristóteles 1045a15. Nesse passo, Aristóteles parece perguntar-se porque é que o homem particular não participa imediatamente da ideia de homem, mas antes de duas ideias "animal" (género) e "bípede" (que é a ideia que se encontra no interior (que se mistura) do género animal porque lhe convém por natureza).

Aristóteles conclui que tal modo de concepção de uma espécie não daria uma unidade, pois o homem seria constituído por duas ideias.

¹³⁸ Pode-se objectar que se está a fazer da parte o todo, ao dizer-se que “B” é na realidade “AB”. Mas, volta-se referir, que a visão de “B” enquanto “B” é meramente analítica e não é indicativa do que ele realmente é, que é “AB”. Se a espécie for algo que é originariamente por si, então, é porque ocorre sem mistura e se ocorre sem mistura, não se percebe porque é que Platão liga a mistura das ideias com as relações género-espécie (*Sofista* 253bc). Por isso, pensa-se que esta é uma interpretação possível acerca do que é uma espécie, dentro do contexto da comunhão das ideias. Contudo, estas relações tornam-se mais claras se forem pensadas a partir de diagramas de Venn.

Apesar deste testemunho de Aristóteles estar sob a forma de uma crítica, não deixa de ser um testemunho que afirma que aqueles que fazem uso das ideias "formam" as espécies dessa maneira, isto é, unindo ideias.

Mesmo com este problema que a espécie pode envolver, aproveita-se a descrição de Aristóteles relativamente à concepção platónica de espécie, para explicitar melhor o que se quer dizer com a relação de ideias que dependem de outras para terem "sentido".

Por exemplo, homem é o resultado da unidade entre "animal" e "bípede", sendo que "bípede" é algo que só adquire o seu "sentido" se for pensado como uma parte constitutiva de algo. Assim, "bípede" parece adquirir o seu "sentido" só na mistura com a ideia "animal", se for alguma propriedade de um animal. "Bípede" acaba por se comportar tal como as consoantes, pois, estas só ganham a sua utilidade (sentido) linguística se estiverem encadeadas por uma vogal.

A metáfora da vogal e da consoante surge para explicar a necessidade desse encadeamento eidético para o surgimento das espécies. A vogal faz o encadeamento de várias outras letras para que estas se possam misturar e poderem formar, por exemplo, uma palavra.

Aplica-se agora essa metáfora às ideias.

Veja-se as várias ideias que podem concorrer para a realização da espécie homem, por exemplo: "bípede", "terrestre", "com dedos" e etc. Se a ideia "animal" não encadear todas estas ideias de forma a juntá-las, então, jamais surgirá a espécie homem, a partir daquelas ideias "soltas" ou "juntas" só por si; tal como jamais as consoantes darão origem a uma palavra, ou exercerão um som, se não forem encadeadas por vogais.

O "homem" é um "*animal-bípede-terrestre-com dedos*". A "vogal" "animal" encadeia todas aquelas "consoantes" - bípede, terrestre e com dedos –, deixando o seu carácter em cada uma das "consoantes".

Jamais estas "consoantes" sozinhas se poderiam misturar entre si e dar "origem" à espécie homem. Uma essência composta apenas por "bípede-terrestre-com dedos", sem a ideia animal a encadeá-las, não é propriamente nada, não é algo que tenha qualquer sentido.

Assim, o género é a "vogal" que encadeia as outras ideias que tem dentro de si, "as consoantes", para que se origine uma espécie, uma "sílabas" (espécie) ou uma "palavra" (subespécie).

Uma vez que a espécie é ela mesma uma unidade, então, é possível que a espécie se encontre misturada por natureza com alguma outra ideia que depende daquela para

ser o que é, logo, a própria espécie poderá também “dar origem” às suas próprias sub-espécies e assim sucessivamente, como se verá.

Neste ponto, percebe-se que é necessário articular todas estas diferenças presentes no interior da ideia genérica, que aparecem ainda aqui desarticuladas neste segmento (2).

Tal articulação das diferenças deve ser feita à luz daquilo do que é comum a essas diferenças. Por exemplo, deve-se organizar as diferenças no interior da ideia animal de forma a encontrar uma espécie *animal*, e no interior da ideia de arte deve-se encontrar uma espécie de *arte*. Assim, o que se procura encontrar no interior do género é já sempre algo que o próprio género indicou segundo a sua própria natureza.

Estas diferentes ideias, denotadas pela passagem (2), podem ser encaradas como "diferenças específicas" que "aguardam" a sua organização dentro da ideia genérica de forma a virem a ser compreendidas enquanto espécies.

Com este momento da análise do segmento (2)¹³⁹, chega-se ao segmento (3), que é a passagem que procura dar a "imagem" das diferenças eidéticas, no interior do género, completamente organizadas.

¹³⁹ Pode-se objectar que o segmento (2) não refere necessariamente uma relação género-espécie, uma vez que no *Sofista* 250b e 250d aparecem, respectivamente, os termos περιεχομένην (abarca) e ἐκτὸς (de fora) ligados à relação que o ser estabelece com o movimento e o repouso. Qual o problema da ligação destes dois termos com a relação entre o ser o movimento e o repouso? Primeiro, estes dois termos podem ter alguma relação com os termos ἔξωθεν (exterior) e περιεχομένας (abarca) que aparecem aqui no segmento (2).

Segundo, o ser não parece ter nada a ver com a *essência* das ideias de movimento e de repouso, e assim, o ser não pode ser o género daquelas duas ideias. Como a relação do ser com o movimento e o repouso é descrita de forma a dar a entender que o ser é algo que abarca exteriormente o movimento e o repouso, pode-se estar aqui perante uma relação necessária entre ideias (o ser é necessário ao movimento e ao repouso para estes existirem), mas que não é uma relação género-espécie. A descrição de relações aparentemente não essenciais, mas necessárias, que faz uso de terminologia também existente no segmento (2) pode levantar sérias dúvidas relativamente à leitura de (2) como sendo um tipo de relação género-espécie. Tal objecção acabaria por contaminar a leitura contínua e evolutiva de toda a passagem.

Mas será que Platão não poderia conceber tipos de relações género-espécie que para ele não seriam estranhos embora hoje em dia o fossem?

Como bem vê STENZEL (*op. cit.*, pp 102-103), é bem possível que Platão concebesse relações género-espécie pouco convencionais.

Para provar esta tese de Stenzel, veja-se o que Platão afirma mais à frente, em 256e, relativamente ao ser: "em relação a cada uma das ideias aquilo que é (o ser) é múltiplo" (περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν).

Esta passagem parece dar a entender um aspecto dual do ser e também da ideia genérica. O ser é algo que não se esgota em nenhuma das ideias que participam dele e, por isso, é algo maior do que cada uma e abarca-as exteriormente. Contudo, o ser também não é indiferente a cada uma delas e parece dar-se especificamente em cada uma das ideias que abarca. Neste sentido, o ser é também múltiplo e cada ideia que participa do ser é um modo *específico de ser*. Assim, não parece que os termos mencionados atrás ponham em causa uma leitura de relação género-espécie do segmento (2), já que o

4.3. Análise do segmento (3)

(3) μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃν

Este segmento (3) diz respeito à ordenação das diferenças dentro daquilo que permanece sempre idêntico a si, ou seja, trata-se da compreensão ordenada das espécies, da multiplicidade, dentro do género, da ideia única que une uma multiplicidade em si.

Ora, se existe uma identidade e diferença na totalidade da ideia, então, essa pluralidade deve poder ser organizada segundo a natureza dessa mesma identidade e diferença. E é exactamente isso que o segmento (3) reflecte ao falar de uma ideia, a ideia genérica comum, que se encontra através de muitos todos (δι' ὅλων πολλῶν).

O segmento (3) tem bastantes semelhanças com o segmento (1) ao nível terminológico, uma vez que ambos falam de uma ideia que atravessa uma multiplicidade, ou seja, que é imanente a essa multiplicidade. Contudo, o segmento (3) não refere essa multiplicidade como sendo uma multiplicidade de unidades inqualificadas, como o segmento (1), mas refere antes unidades qualificadas, que são "todos".

Esses "todos" indicam uma estrutura já organizada, em unidades e partes dessas unidades, totalmente conhecida. Trata-se da compreensão de que a ideia genérica contém em si outras ideias, que são as espécies, e estas ideias são elas próprias unidades de outras ideias, das suas respectivas sub-espécies. Daí que Platão designe as espécies como sendo um "todo", pois, não é só a ideia genérica que é a unidade de uma multiplicidade organizada, como também as espécies o são. Cada espécie é unidade de outras ideias, que são sub-espécies (partes) dessa espécie dividida.

Resta agora procurar explicitar, mais pormenorizadamente, de que modo se processa o conhecimento da estrutura organizada da ideia genérica e das suas espécies e de que modo está organizada ontologicamente a ideia na sua diferença e identidade.

Para começar a compreender este processo de conhecimento da ideia é necessário recorrer à continuação da passagem do *Fedro*, exposta acima, mas agora em

ser apesar de ser exterior às ideias que abarca também parece acompanha-las a todas, tornando-se múltiplo, ou seja, sendo também de vários modos *específicos*.

Para mais sobre a leitura do segmento (2) como uma não relação entre género e espécie ver: M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, pp. 188-192.

265e, onde é descrito o processo que se segue após o processo de "visão de conjunto" da multiplicidade na unidade de uma ideia, narrado em 265d.

A passagem 265e afirma o seguinte:

τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον (*Fedro* 265e)

"Pelo contrário, ser capaz de cortar em espécies [εἶδη] segundo as suas articulações naturais, não tendo intenção de separar as partes, comportando-se à maneira do mau carnicheiro."

Esta passagem revela o processo que se deve seguir depois da visão unitária da multiplicidade na unidade da ideia.

Após a visão unitária do múltiplo, a unidade da ideia genérica deve ser cortada (διατέμνειν) nas suas articulações naturais (κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν), porque a multiplicidade continua a existir na unidade da ideia genérica, mesmo após a "visão de conjunto".

A maneira de conhecer ordenadamente essa multiplicidade tem que ver com o modo como se regressa à multiplicidade a partir da unidade, que não é mais que um cortar, ou dividir, a unidade nas suas articulações naturais. A multiplicidade eidética no interior do género tem uma organização que lhe é própria e essa organização deve ser respeitada no acto de divisão ordenado.

Cortar a ideia genérica em espécies, segundo as articulações naturais destas, não é mais do que uma metáfora que procura descrever o processo de conhecimento da totalidade eidética com que se está a lidar. O corte não é mais do que um regressar ao múltiplo de forma ordenada.

Esse regresso organizado ao múltiplo não deve ser uma mera separação das diferenças, mas deve-se procurar perceber entre as diferenças, ou seja, entre as espécies quais têm comunhão entre si (de que espécies há sub-espécies). Daí que Platão afirme que o corte deve ser de tal forma que as partes não devem ser totalmente separadas, tal como um mau carnicheiro não consegue cortar totalmente as partes da carne, deixando-as ainda ligadas. Não é só o género que tem comunhão com tudo o que abarca, já que também há espécies que têm comunhão com outras e isso deve ser procurado. Essa procura é uma das chaves da compreensão organizada do interior da ideia genérica.

Todavia, a procura de espécies que comungam umas com as outras não é o único critério para se conhecer de forma organizada, já que também há espécies que têm apenas em comum o género e não se misturam entre si, podendo ser opostas entre si. Apesar de haver espécies opostas no interior do género, estas espécies não devem ser divididas de forma a desligá-las do género a que pertencem, pois, a sua oposição não é impeditiva de poderem ter algo de comum na sua natureza. Assim, estas espécies opostas também devem ser cortadas no género como o mau carnicheiro corta a carne.

Embora a compreensão ordenada do interior da ideia genérica se processe de acordo com a natureza da própria ideia, Platão tem um método preferencial (embora não seja sempre esse que é usado) para proceder à compreensão da multiplicidade eidética.

Esse método será aqui denominado por "método dicotómico" e passa a ser explicado de seguida.

4.3.1. Explicação do "método dicotómico"

Procura-se agora explicar o segmento (3) à luz da passagem 265e do *Fedro* e também de algumas passagens do *Político*, onde se descreve a divisão da ideia que uniu a multiplicidade, como o acto de organização da multiplicidade que a ideia genérica contém em si.

Tendo em conta aquilo que se conhece sobre a estrutura ontológica da espécie e a sua relação com o género, torna-se agora possível descrever a "lógica" que proporciona o conhecimento ordenado no interior da ideia genérica, para que no final desta explicação se torne possível compreender o que Platão quer dizer com o segmento (3) desta passagem do *Sofista*.

No *Fedro* 265e, é dito que o processo contrário ($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$) à "visão conjunta" do múltiplo sob uma ideia é o de dividir por espécies, e no *Político* é afirmado que o objectivo da divisão é encontrar essas mesmas espécies (262b).

Como foi dito anteriormente, a espécie é algo que tem o carácter do género e a sua própria diferença específica da sua natureza. Assim, se se quiser apreender a espécie, é necessário apreender uma diferença dentro do género, isto é, algo que se encontra misturado com este, e que lhe é diferente. Mas como a espécie não é só a diferença, mas também algo com o carácter do género, então, para se apreender a

espécie deve-se apreender esta comunhão de forma concreta, na sua unidade proveniente da mistura dos dois, e assim obtém-se a apreensão da espécie.

O primeiro passo é dar conta da diferença do género e, depois, compreender de que modo específico é que o género se dá nessa diferença.

É esta apreensão da diferença específica, para se dar início ao acto de divisão, que a passagem 265e do *Fedro* designa por "articulação natural", pois, é a partir dessa diferença (por exemplo, a ideia de bípede), que se encontra misturada com o género (ideia de animal, por exemplo), já que natureza da diferença assim lhe exigiu que se encontre misturado com o género, onde se deve começar a dividir e a encontrar espécies dentro da ideia genérica.

O género só pode ser dividido naquilo que admite separação e esta só pode ocorrer naquilo que é diferente. Assim, o género divide-se a partir das diferentes ideias que abarca, porque o género é diferente destas, e cada uma delas é diferente uma da outra. Mas é uma divisão que segue sempre uma articulação natural, ou seja, ordenadamente.

Veja-se, por exemplo, em o *Político* 258e, onde o Estrangeiro "capta" uma diferença no género do saber, sendo que essa diferença é algo que o género não é, mas na qual o género se dá. Essa diferença é a "prática" (ἡ πρακτική¹⁴⁰), isto é, aquela parte do saber que tem como fim dar origem a produtos que não têm ainda existência.

Ao captar a existência de algo com um teor prático dentro do género saber, com o qual este se encontra misturado, o Estrangeiro acaba por captar o *saber prático*, pois, captou uma diferença dentro da ideia genérica de saber. Apesar desta ser sempre a mesma relativamente a si, encontra-se agora compreendida já numa situação onde essa ideia de saber se dá numa dimensão prática. A dimensão prática não é idêntica àquilo que o saber genérico é em si, mas, ao mesmo tempo, misturou-se com o saber pois é algo próprio da sua natureza. Ao procurar-se o que é próprio do saber na sua diferença encontrou-se no saber uma nova forma deste se dar, que é numa dimensão prática.

Mas será que encontrar estas diferenças em abstracto dentro género e depois reuni-las com o carácter do género acabando por captar o seu conteúdo concreto basta para obter um conhecimento organizado da ideia em geral (neste caso da ideia de saber)?

¹⁴⁰ *Político* 258e

A resposta é não, porque se a ideia genérica tem várias espécies diferentes entre si dentro dela, como foi visto nos segmentos (1) e (2), então, é necessário que esse encontrar das diferenças seja também harmonizado entre as diferenças, para que realmente se obtenha a estrutura ordenada da ideia.

Mas de que modo é que se pensa de forma harmonizada as diferenças, para que se possa obter a sua estrutura organizada?

Veja-se a seguinte passagem do *Politico* 262b:

διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἵεναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἅν τις προστυγχάνοι.

"É mais seguro cortar através dos meios, e assim é mais provável encontrar alguma espécie."

Platão afirma em 262b que a melhor forma de encontrar as espécies de um género é dividir o género através do meio (διὰ μέσων).

Quando se divide algo ao meio, tal significa que se obtêm duas partes, o que, no acto de dividir a ideia genérica, significa lidar com duas diferenças.

Mas qual a qualidade das diferenças que resultam dessa divisão ao meio? Será que surgem diferenças que não têm nada que ver entre si, ou surgem diferenças que mantêm algum tipo de relação específica entre si e, por isso, suscitam uma organização?

Platão não revela mais nada relativamente ao resultado deste dividir ao meio a ideia para obter as espécies, nem afirma qual o seu fundamento, nesta passagem presente em 262b do *Político*. Mas uma possível resposta pode residir naquilo que o próprio termo "meio" significa em termos mereológicos.

Como já foi visto anteriormente, o termo meio (μέσος) é usado, no *Parménides*, sempre ligado a outros dois termos que o implicam, a saber: o princípio (ἀρχή) e o fim (τελευτή). Pelo contrário, como o próprio meio também implica algo que tenha princípio e fim, então, é necessário que estes três termos sejam termos que não podem existir em separado, pois, não há algo que tenha meio e que não tenha princípio e fim, nem há algo que tenha principio e fim e que não tenha um meio.

Estes três termos não são mais do que a determinação dos limites do todo, como se pode ver em *Parménides* 145a.

O todo para ser um todo tem de ter limites, isto é, meio e extremidades (ἔσχατα), que são o princípio e o fim, ou seja, o todo tem de ser algo completo, isto é, acabado e fechado e, ao mesmo tempo, tem de ter algum equilíbrio em si, tem de ter um meio.

O que há de mais interessante a retirar desta noção em termos do que poderá ser um pensamento propriamente platónico é a determinação das extremidades como sendo opostas uma à outra, isto é, princípio e fim, pois, só aquilo que é realmente oposto é que fica numa relação extrema relativamente áquilo que é extremo, é o maximamente afastado¹⁴¹.

Mas o que se quer aqui dizer com a determinação oposta das extremidades do limite como contribuição para um pensamento propriamente platónico?

Se a melhor maneira de dividir para obter as espécies deve ser através de um corte no meio do género, e o meio é sempre o meio de algo limitado, ou seja, de algo com extremos, isto é, princípio e fim, e sendo as determinações abstractas dos extremos determinações opostas, então, ao cortar o género ao meio significa que se obtêm duas diferenças do género que são opostas entre si, dois extremos.

Por que é que isto é um pensamento propriamente platónico?

Se a Platão tiver realmente em mente a compreensão do género enquanto limite, então, as determinações abstractas do limite demarcam o caminho para o seu conteúdo. Platão parece ter um certo hábito de pensar a partir daquilo que os termos naturalmente implicam. Ora, se as determinações dos extremos do limite implicam oposição, e se o género é realmente pensado como sendo um limite, então, a divisão do género ao meio faz com que se fique com o princípio e com o fim, separadamente. Tal divisão do género não será mais do que a especificação dos dois extremos de forma a respeitar essa oposição abstracta do princípio e do fim, ou seja, a divisão do género ao meio dá origem a duas espécies opostas¹⁴².

Também pode ser feita uma outra leitura mais "matematizada" acerca daquilo que significa dividir através do meio.

¹⁴¹ Outra designação dos extremos com determinação oposta ocorre em *A República* 478e, onde ser e não-ser são visto como opostos. A visão oposta do ser e do não-ser faz com que Sócrates diga que os extremos devem ser atribuídos aos extremos (τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα), ou seja, ser e não-ser são vistos como extremos um do outro.

¹⁴² Veja-se, no *Parménides* 153c-154a, o modo como as determinações do princípio e do fim são usadas para concluir que o uno é mais novo e mais velho do que as outras coisas. Não se quer aqui dizer que se aceita esta conclusão do *Parménides*, apenas se quer mostrar, com esta passagem, que Platão trata as determinações do princípio e do fim como sendo realmente opostas, dando-lhes, neste diálogo, um conteúdo de oposição relativamente à idade. Pensando analogamente, é bem possível que, no que diz respeito à divisão dos géneros, dê um conteúdo aos extremos do limite como sendo a estrutura abstracta das espécies opostas.

O *Parménides* é um diálogo que está cheio deste tipo de raciocínios, onde certas determinações conduzem a outras devido ao cariz da sua natureza. Sendo este modo de pensar aquilo que se quis dizer com o termo "pensamento propriamente platónico".

Como foi visto no segmento (1), Platão parece afirmar, no *Fedro* 265d, que a ideia que une a multiplicidade *limita* cada uma das ideias abarcadas por si. O género é o limite racional acerca daquilo que se pode compreender do que foi abarcado por ele. Aquilo que não convier à natureza do género também não convém à natureza das suas espécies. Ora, como as espécies também são um outro modo de ser daquilo que o carácter do género é, então, o dividir ao meio não é mais do que um procurar ver os limites de especificação do género. Neste sentido, procura-se ver *até* onde o género se especifica, isto é, onde *começa* e onde *acaba* na sua especificidade, ou seja, procura-se ver quais são os *extremos* (ἔσχατα) específicos de um género. Deste ponto de vista, o género é realmente um limite e as partes do limite são constituintes do género, o que significa que não é só o género a limitar as espécies, mas estas também parecem limitar o género, pois, ele só chega até onde houver espécies suas.

Nesta leitura mais "matematizada", o género é pensado como algo "extensional", procurando-se ver quando se divide ao meio qual o seu *princípio* específico e qual o seu *fim* (onde acaba) específico.

As espécies sendo partes do género são mais pequenas do que ele, mas ao serem partes do seu limite, acabam por indicar até onde é que ele se estende concretamente.

Mas também é possível uma visão articulada entre estas duas visões e pensar-se que cortar através do meio é procurar ver onde começa e onde acaba o género e que esse começo e esse fim têm de ser opostos entre si. Sendo estas algumas das leituras possíveis sob o modo como ocorrem as divisões dicotómicas. Procuram-se os limites do género nas suas espécies e estes podem acabar por surgir como opostos¹⁴³.

O modo da compreensão organizacional da multiplicidade de espécies que existem dentro da ideia genérica surge da divisão da ideia de modo a encontrar duas diferenças opostas que se irão traduzir em duas espécies opostas, oriundas do corte do género no seu meio. O limite da ideia genérica cortada ao meio é a sua concretização em opostos.

Na continuação da passagem 265e do *Fedro* parece encontrar-se também uma compreensão antinómica do interior da ideia genérica a partir de uma analogia com o corpo:

¹⁴³ Para uma outra leitura da divisão a partir da noção de limite veja-se: K. M. SAYRE, *Megaphysics and Method on Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; nomeadamente, nas suas páginas 223-240.

ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἔν τι κοινῇ εἶδος ἐλάβετην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἐνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα (...).

"Tal como os dois discursos de há pouco abarcaram a loucura do pensamento numa ideia em comum, e tal como da unidade do corpo surge naturalmente partes duplas e homónimas, chamadas esquerda e direita (...)."

Sendo esquerda e direita duas designações opostas, e como Platão afirma no *Político* que "é mais seguro" (ἀσφαλέστερον) dividir ao meio a ideia para encontrar espécies, e uma vez que essa divisão ao meio parece dar sempre "origem" a duas espécies opostas, também parece ser seguro afirmar que Platão parece conceber a ideia genérica, na maior parte dos casos, como algo que não é mais que a união ordenada de uma certa oposição interna que pode haver relativamente às coisas que dizem respeito a um determinado género, tal como o corpo não deixa de ser *um* apesar de poder ser dividido em lado esquerdo e direito.

Mas será que este processo de divisão dicotómico termina apenas com uma divisão do género em duas espécies?

Como foi dito antes, as próprias espécies, ao serem também unidades, podem encontrar-se misturadas por natureza com outras ideias, logo, essas espécies também contêm em si sub-espécies. Uma vez que o melhor método para encontrar as espécies é aquele que já foi indicado, que é dividir ao meio para encontrar as diferenças opostas, que não são mais do que limites, então, a procura das sub-espécies das espécies também será feita do mesmo modo que ocorre com o género.

Assim, a compreensão organizada da multiplicidade da ideia genérica é feita de modo dicotómico a partir de cada unidade (ideia). Começa por dividir-se o género ao meio, onde se encontra os seus dois limites (ou extremos) *máximos*. Por exemplo, no *Sofista* dividiu-se o género da "arte" nas espécies de "arte produtiva" e em "arte aquisitiva", sendo que estas duas espécies são limite máximo específico daquilo que pode ser concebido como arte. Seguidamente, dividiu-se a espécie da "arte aquisitiva" nos seus limites (nos seus extremos), nas suas sub-espécies: "arte da troca" e "arte da conquista" (uma voluntária e a outra de subjugação). A "arte da conquista" volta a ser dividida em duas e assim sucessivamente para estas novas sub-espécies, surgindo "ramificações" de duas sub-espécies sempre que se divide.

As divisões ocorrem do termo com maior "extensão" que é o género para os termos de menor "extensão" que é a divisão posterior das espécies e das subespécies. Assim, a primeira divisão pode equivaler ao limite ou tamanho máximo do género e as divisões seguintes são uma divisão dos extremos respectivos de cada coisa dividida. Uma organização deste modo ganha contornos de uma hierarquia piramidal, onde o género aparece no topo, como sendo aquilo que abrange todos os termos e outros termos que vão surgindo da divisão não sendo contidos naquilo que é dividido¹⁴⁴.

A divisão dicotómica deve ser executada até que se atinja o fim de cada "ramificação", que terminam numa ideia atómica que não pode ser mais dividida¹⁴⁵.

Se se objectar que a ideia genérica e as suas espécies não são uma unidade de uma multiplicidade de outras ideias enquanto espécies, isto é, se se objectar que a ideia não é um todo, então, veja-se as passagens do *Filebo* onde é feita a maior tentativa de determinação da ideia de bem, dentro da obra platónica, afirmando-se que aquilo que há de mais próximo da ideia de Bem é a medida:

πάντη δὴ φήσεις, ὦ Πρώταρχε, ὑπὸ τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὥς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὅποσα χρή τοιαῦτα νομίζειν, τὴν αἰδίον ἡρῆσθαι. (*Filebo* 66a)

"Diremos em todo o lado, ó Protarco, enviando mensageiros [aos ausentes] e mostrando aos presentes que o prazer não é o primeiro nem o segundo a possuir, mas em todo o lado [vem] primeiro a medida e a moderação e todas aquelas consideradas semelhantes."

¹⁴⁴ Pode-se objectar contra esta interpretação hierárquica da divisão, afirmando, por exemplo, que a espécie "arte aquisitiva" resultante da primeira divisão do género de arte não é necessariamente mais pequena do que este, concluindo-se que as divisões não são hierárquicas, ou seja, não vão desde o termo maior até ao menor. Embora seja possível à "aquisição" ser algo maior do que a "arte", aquilo que é realmente encontrado no género de arte, não tem de ser necessariamente a aquisição toda, mas apenas aquela aquisição que é *artística*. Se o carácter do género está em todas as espécies, então, nunca se encontram realmente ideias em abstracto, como a "aquisição ou "a conquista", mas encontram-se sempre ideias em mistura, ou seja, espécies concretas: "a arte da aquisição" e "a arte da aquisição através da conquista". Daí que já se tenha referido anteriormente que a melhor maneira de pensar estas inclusões seja a partir de diagramas de Venn.

Para mais sobre esta objecção ver: K. M. SAYRE, *Meyaphysics and Method on Plato's Statesman*, pp. 58-62.

¹⁴⁵ Como se pode ver em *O Sofista* 229d o Estrangeiro pergunta se o ensino artesanal pode ainda ser dividido ou se "é completamente indivisível" (ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν).

Sendo que a medida é aquilo que possibilita a existência daquilo que é compósito como é dito em 64d:

ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμετροῦ φύσεως μὴ τυχοῦσα ἤτισοῦν καὶ ὅπως οὖν σύγκρασις
πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τὰ τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν:

Porque estando privada de medida e de proporção, qualquer mistura destrói necessariamente aquilo que a compõe e primeiro a si própria.

Estas passagens do *Filebo* permitem concluir que a ideia de Bem parece ser a condição de possibilidade de algo composto.

E como é dito em *A República*:

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν
δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι: (*A República* 508e)

"Isso que dá a verdade ao que é conhecido e dá a faculdade àquele que conhece, dizemos ser a ideia de bem."

E mais à frente, no mesmo diálogo:

καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ
παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι (*A República* 509b)

"Portanto, dizemos que não é apenas o ser conhecido que é presentificado pela ideia de bem naquilo que é conhecido, mas também o ser e a essência são dados por aquele."

Se a determinação mais próxima da ideia de Bem é a medida, e se esta é a causa do ser daquilo que é composto e sendo a ideia de Bem a razão pela qual todas as outras ideias recebem o ser e são conhecidas, então, todas as ideias que participam do bem, têm a medida no seu ser, ou seja, são compostas e ao mesmo tempo por serem compostas, têm que ser compreendidas mereologicamente, como um todo com partes, unidades de uma multiplicidade, como estruturas complexas.

Voltando ao segmento (3) e tendo em conta o que foi dito até agora, torna-se possível compreender o que Platão quer dizer.

A descrição feita neste segmento (3) não é mais do que o resultado do processo de divisão descrito atrás.

A ideia genérica apesar de estar cortada em várias espécies continua a persistir através das espécies (através dos todos/ δι' ὅλων) que são oriundas da sua divisão. Essas espécies não são mais do que outros modos de ser daquilo que o género é em si, é o outro modo de ser aquilo que o género é. As espécies são consideradas todos, porque aquelas também têm as suas próprias espécies, ou seja, também são a unidade de espécies oriundas da sua própria divisão, divisão que também continua através das sub-espécie, até se atingir uma espécie que não admite mais divisão noutras sub-espécies.

Toda esta multiplicidade eidética de espécies acaba por estar unida numa ideia (ἐν ἐνὶ συνημμένῃ), que é o género, pois, este, apesar de se diferenciar num certo número de espécies, no final, "regressa a si" sempre igual a si mesmo.

A compreensão da ideia, a partir deste prisma, não é mais do que a visão de um "processo" onde o mesmo (o género) se contra desenvolvido no outro (nas espécies e sub-espécies) e este outro desenvolvido no mesmo, sem nunca se poder afirmar que o outro é o mesmo e o mesmo é o outro, isto é, confundir género com espécie e espécie com género.

Neste sentido, o complexo da ideia genérica parece funcionar de um certo modo proporcional. O meio da proporção é o que liga os seus extremos de tal modo que o meio está nos extremos e os extremos estão no meio. O género está nas espécies e as espécies estão no género, de forma a dar determinação ao ser. O género é a natureza das espécies e estas são a determinação concreta do género. São estes limites e determinações mútuas que permitem o conhecimento do real. A "medição" de umas coisas nas outras permite o conhecimento do real.

Compreender este "processo" de diferenciação e identificação no interior da ideia é exactamente aquilo em que consiste a ciência dialéctica, que foi descrito na passagem 253d1 do *Sofista* e que também foi descrito na linha dividida em *A República*:

(...) ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελειωτὰ εἰς εἶδη. (*A República* 511b)

" (...) mas com as próprias ideias, através destas mesmas e em direcção a elas mesmas, terminando em ideias."

A visão total da ideia que se vai dando através da divisão em extremos específicos e o conhecimento do número de espécies em que aquela se divide é aquilo

que permite conhecer a realidade de forma ordenada tal como ela é em si mesma e que outrora era dada de forma desorganizada pelo sensível devenida.

É por essa razão que é dito no *Filebo* que a dialética é um método dado pelos deuses:

δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν—εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν— ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα: τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἔαν. (*Filebo* 16de)

"É necessário, portanto, para o que está assim ordenado, colocar sempre, acerca de cada caso, uma ideia e - descobrindo que existe de facto - procurar apreendê-la. Se assim for, [deve-se] examinar [em seguida] se há duas, se não há duas, três ou qualquer outro número, e fazer outra vez o mesmo exame em relação a cada uma daquelas unidades, para que não se veja apenas que a unidade original é uma, múltipla e infinita, mas para que se saiba também quanto é. Não aplicando a ideia de infinito à de múltiplo até se saber todo o número que há entre o infinito e a unidade; só depois se deve largar cada uma das unidades em direcção ao infinito."

Esta passagem resume todo o processo dialéctico descrito até aqui.

Começa por afirmar que é necessário encontrar uma ideia (genérica) sobre o assunto que se pretende conhecer, como acontece no *Sofista* e no *Político*. De seguida deve-se encontrar o *número*¹⁴⁶ de outras ideias que estão ligadas à primeira, isto é, as espécies do género, devidamente articuladas, a procura está ligada à descoberta dos *limites* (os *extremos* específicos) de cada ideia que vai surgindo com a divisão. Só depois de tudo isto é que se pode regressar à realidade sensível, isto é, ao infinito. Num certo sentido, o dialéctico parece ser um aritmético e um geómetra das essências

¹⁴⁶ Mais uma vez se vê aqui a importância que a matemática tem no processo dialéctico, uma vez que o conhecimento total da ideia envolve também a noção quantitativa das suas espécies, pois sem saber quantas são nunca se poderia ter uma noção realmente organizada do todo, uma vez que o todo apesar de ser um, é, ao mesmo tempo, quanto ele é, isto é, tem a sua multiplicidade devidamente quantificada. (*Sofista* 245d)

eidética, usando conhecimento do número para compreender ordenadamente, e sem misturar, quantas ideias específicas há, sendo que, ao mesmo tempo, procura os limites específicos da ideia genérica (e específicas que também admitem especificação) tal como se estivesse a medir figuras, embora neste caso esteja a medir a "extensão" da ideia através das suas ideias específicas extremadas.

Só depois da enumeração articulada do número de espécies que o género contém em si, se compreende a quantidade de tipos de participações sensíveis existem na ideia, percebendo-se, também, quais os limites possíveis em que o sensível se pode dar, apesar de toda a determinação contingente que o pode perpassar.

A participação do sensível na ideia nunca é uma participação na ideia em abstracto, no género em abstracto, mas é sempre nas espécies (indivisíveis) do género. Veja-se o que Platão diz acerca da ideia de saber em *O Sofista*:

μία μὲν ἐστὶ πού καὶ ἐκείνη, τὸ δ' ἐπὶ τῷ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἐαυτῆς ἰδίαν: διὸ πολλαὶ τέχναι τ' εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστήμαι.

"De algum modo, também esse [o saber] é um, mas cada parte dele, que vem a ser sobre qualquer coisa, tem em separado uma denominação própria; é por isso que são denominadas muitas artes e saberes." (*O Sofista* 257cd)

A ideia de saber é uma, mas é cada uma das suas partes, isto é, as espécies, que vêm a ser sobre alguma coisa, e não é a ideia de saber em abstracto que vem a ser sobre alguma coisa. Caso contrário, o saber seria sempre saber em abstracto, ou seja, saber sobre nada.

O momento descrito no segmento (3) é o momento onde o saber e o ser se "identificam", ou seja, é o momento em que se conhece o ser tal como este é em si mesmo, é o momento onde se compreende como a ideia se encontra organizada em si mesma.

Contudo, o movimento dialéctico, que é um movimento do pensar que percorre a estrutura de cada ideia, não se fica pelo percebimento total da ideia (como é sugerido no *Filebo*), e tende, por vezes, a focar-se em certas partes da ideia.

Esse momento específico da dialéctica platónica encontra-se na passagem (4), que será analisado de seguida.

4.4. Análise do segmento (4)

O segmento (4) fala de muitas ideias discriminadas e separadas em tudo (πολλὰς χωρὶς πάντα διωρισμένας).

Mas em que sentido é que estas ideias estão separadas em tudo? Será que esta passagem deve ser entendida no sentido ontológico ou do saber?

É impossível que esta passagem deva ser entendida no seu sentido ontológico, porque, segundo a análise dos "géneros maiores", no *Sofista*, "o ser", "o mesmo" e "o outro" encontram-se misturados com todas as ideias, logo, é impossível pensar que existem ideias separadas em tudo, do ponto de vista ontológico, já que as ideias têm de estar, no mínimo, misturadas com as ideias de ser, do mesmo e do outro.

Resta, portanto, analisar o segmento (4) sob o ponto de vista do saber.

Mas que perspectiva é essa do saber que oferece a visão de ideias separadas em tudo (χωρὶς πάντα)?

No *Político*, após uma longa divisão onde se tentou encontrar o "lugar" da espécie do político dentro da ideia de saber, espécie essa que acabou por ficar caracterizada como um "saber acerca da criação de rebanhos", percebe-se que muitas outras espécies reivindicam esse carácter da "criação de rebanhos".

O objectivo desta divisão, no *Político*, era obter o político como algo de separado (χωρίζω) de todos os outros que pudessem comungar "da criação de rebanhos"; objectivo que saiu frustrado (268c).

Mas qual seria o objectivo de querer obter o político separado de tudo o resto, uma vez que o político, ao mesmo tempo, se encontra ontologicamente ligado a um género?

O objectivo dessa separação não é ontológico, mas é antes uma separação do ponto de vista do saber, a que se pode dar o nome de *definição*.

Com a ajuda da passagem 286c do *Político*, é possível compreender o que Platão, neste segmento (4), afirma algo do ponto de vista do saber e não da estrutura do ser da ideia. Separar uma ideia em tudo é procurar defini-la, é procurar conhecer aquilo que apenas ideia diz respeito a essa ideia ¹⁴⁷.

Mas como se obtém a definição de uma ideia?

A definição da ideia pode dar-se através do método dicotómico já explicado na análise do segmento (3).

¹⁴⁷ O *Político* 286c

Começa-se por reduzir uma multiplicidade a uma ideia genérica e, de seguida, divide-se cada uma das ideias por metades.

Todavia, desta vez, não é necessário dividir todas as ideias que aparecem, como parece sugerir o *Filebo* 16de. Deve-se antes seguir apenas um dos lados da divisão.

Como a divisão dicotómica se processa através da procura dos extremos (do princípio e do fim), e a definição é a definição de uma ideia apenas, então, só interessa seguir o que se segue da divisão de um dos extremos e não dos dois, uma vez que um extremo nada dirá acerca do outro. Como a ideia encontra-se num dos lados da divisão e não em ambos, então, segue-se o lado do extremo que irá conduzir a essa ideia que se quer definir.

Assim, toma-se só um dos lados dos "braços" da divisão, seguindo sempre pelo mesmo lado, (talvez por uma questão de organização).

Com a finalidade de se chegar a algo que não pode ser mais dividido, "regressa-se" ao género e enumera-se todas as diferenças do lado por onde se escolheu dividir. A nomeação de todas essas ideias diferenciadas pela divisão será a definição dessa última ideia que não pode ser mais dividida.

Por exemplo, se se quisesse definir a ideia de homem usando este método dicotómico, começar-se-ia por "colocar" a espécie homem sob a ideia animal. De seguida, seria necessário reconhecer que este género tem muitas outras ideias, havendo que ordená-las pelo método dicotómico para encontrar a definição de homem, ou seja, para compreender de que modo a ideia de homem se encontra arrumada dentro da ideia de animal.

No início, verifica-se que há dois extremos máximos do género animal: uma imortal e outra mortal. Tendo em conta que o objectivo é apenas definir uma ideia, não se tomariam essas duas diferenças, imortal e mortal, em conta, mas apenas a diferença mortal, já que é esta que conduz até ao que é o homem.

Seguidamente, divide-se a espécie animal mortal em "sem pés" e "com pés", ficando-se, com a parte "com pés". Divide-se esta última em "quadrupedes" e "bípedes", ficando-se com a ideia de "bípede", e percebendo-se que não é possível executar mais divisões, se se considerar que "bípede" não tem limites específicos, então, será possível definir aquilo que é o homem.

Enumeram-se encadeadamente todas as ideias escolhidas, neste caso as do lado esquerdo da divisão, desde o primeiro (animal) até ao último (bípede), obtendo-se,

assim, a definição de homem que, segundo a divisão dicotómica, é aquilo que é um "animal mortal provido de dois pés"¹⁴⁸.

Se a definição da espécie homem estiver correcta, o homem fica "separado" de todas as outras ideias, do ponto de vista do saber, já que foram encontradas, no seu entrelaçamento, todas as determinações que dizem respeito ao que é ser homem.

Retomando ainda o tema das divisões, o objectivo da divisão dicotómica é esgotar o todo (a ideia) em cada momento em que é executada, para que sejam encontradas todas as determinações possíveis dentro do género.

Ao dividir por dois, por extremos, obtém-se um lado que não contém o outro, logo, o todo encontra-se, já de um certo modo, esgotado, pois, tudo resto que ainda não foi exposto pela divisão já se encontra ou de um lado ou do outro da dicotomia.

Como uma divisão pode não bastar para discriminar a quantidade de diferenças que existem no todo, embora uma primeira divisão dicotómica já faça um certo esgotamento organizacional, é necessário continuar a dividir da mesma maneira, dicotomicamente, até não se poder dividir mais.

Para além de parecer estar em jogo, nas divisões dicotómicas, a noção de limite (procurar extremos), também parece ser importante compreender as noções de *medida*, para que a divisão seja realmente dicotómica.

No *Político* 262a, o Jovem Sócrates comete um erro de medida, na divisão, ao procurar dividir a ideia de "criação em grupo" em dois, dividindo-a em "criação de homens" e em "criação de animais".

O Estrangeiro aplaude a coragem do rapaz, mas, ao mesmo tempo, afirma que tal divisão não pode ser executada.

¹⁴⁸ É possível que durante a divisão se encontrem ideias que, na realidade, podem ser apenas privações, pondo-se assim em causa o estatuto dessa espécie encontrada enquanto ideia, uma vez que é uma coisa negativa. Por exemplo, poder-se-ia dividir o "animal bípede" em "sem penas" e "com penas", sendo que aquela primeira parte da divisão, "sem penas", poderia não ser considerada uma ideia, já que é uma privação e parece não apontar nada de positivo. Contudo, é possível que tal nomeação "sem penas" possa ser substituída por uma nomeação positiva que indique essa mesma espécie "sem penas", mas agora no seu modo positivo. Ou pensando ainda analogamente com a conclusão do *Sofista* relativamente ao modo como o não-ser acaba por ser apenas um *outro* e não absolutamente nada, também o "sem penas" poderia ser um *outro* modo de ser do "revestimento exterior" e não algo absolutamente negativo.

De qualquer forma, não se pretende procurar resolver aqui este problema. Estas "resoluções" apresentadas são apenas possibilidades e não se assume aqui que sejam realmente algo que resolva tal problema.

Para mais sobre este assunto, veja-se: J. R. TREVASKI, "Division and its relation to dialectic and ontology in Plato", *Phronesis*, Vol. 12, Nº 2, 1967, pp. 118-129.

A razão de este tipo de divisão ser errónea, para Platão, deve-se ao facto de as partes divididas serem desiguais: já que uma é *maior* do que a outra. A ideia de homem é mais *pequena* (μικρός) do que a ideia de animal, porque a ideia animal contém em si muitas outras partes (ideias) maiores (μεγάλα καὶ πολλὰ) que a ideia de homem¹⁴⁹.

Quais é que são as consequências de uma divisão assimétrica quanto ao tamanho das partes divididas para a determinação (definição) de uma ideia?

A parte "animal" da divisão, como tem outras partes maiores dentro de si, poderá conter determinações que dizem respeito (e que contêm) ao "homem" (e certamente terá) e que não foram explicitadas, devido a esta divisão assimétrica. Ou seja, provavelmente, "homem" deveria ser incluído dentro da ideia de animal, uma vez que esta tem partes maiores que o "homem", mas como essas partes não foram diferenciadas, então, não houve oportunidade de denunciar claramente o erro que foi feito na divisão que separou imediatamente "homem" de "animal".

Com este erro, obtém-se uma má "arrumação" de "homem" em termos de organização eidética, pois, esta ideia foi afastada de uma série de determinações que dizem respeito ao homem e que não foram expostas, ficando inefáveis na ideia de animal, quando se deu a separação assimétrica das duas ideias.

A melhor divisão é sempre aquela que se dá a partir do meio, que dá origem uma divisão em partes iguais. Estas partes iguais não se contêm uma à outra, já que são do mesmo tamanho, podendo, assim, esgotar o todo, de um certo modo.

Se se contrapuser partes desiguais quanto ao tamanho, corre-se sempre o risco de estar a separar partes que, na realidade, poderiam ser articuladas conjuntamente, ou seja, em que uma poderia ser incluída noutra.

Devido a estas divisões incorrectas, que dão origem a partes que não levam ao conhecimento adequado e pormenorizado da ideia, o Estrangeiro vê-se obrigado a chamar a atenção do Jovem Sócrates para que este não identifique totalmente espécie e parte:

ὥς εἶδος μὲν ὅταν ᾗ τοῦ, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται: μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη. (*O Político* 263b)

"Sempre que houver uma espécie, é necessário que haja a própria parte da coisa a que é chamada espécie, mas não é necessário que parte seja espécie."

¹⁴⁹ *Político* 262ab

O que o Estrangeiro afirma nesta passagem é que a espécie é necessariamente uma parte, mas nem toda a parte é uma espécie, logo, não pode haver identidade absoluta entre parte e espécie. Só dividindo pelo meio da ideia é que se obtêm partes que podem ser denominadas por espécie, enquanto as divisões que dão origens a partes desiguais são meramente partes não qualificadas.

Pode-se sempre objectar que "homem" é uma ideia e, por isso, a divisão "animal"-"homem" acaba sempre por encontrar ideias. Mas, na realidade, essa divisão não apreende *totalmente* a *ideia* de homem, já que não a apreendeu na sua organização correcta e, com isso, perdeu a sua determinação completa.

Se apreender a ideia na sua organização correcta é apreendê-la enquanto definida, ou seja, enquanto aquilo que ela realmente é, então, não a apreender na sua organização correcta é não apreender a sua realidade, é não apreender aquilo que a ideia é.

Quando se menciona uma ideia de forma desarticulada não se apreende realmente (totalmente) a ideia; apreende-se antes uma parte da ideia genérica, "homem", por exemplo, mas nunca se pode dizer que se conhece *realmente* essa parte enquanto ideia, pois, essa parte não é conhecida na sua *realidade*, nas suas determinações que lhe dizem respeito, sendo que há algo que escapa. Daí que seja dito que apreender uma parte não implica apreender uma ideia. Pelo contrário, sempre que se apreende uma ideia apreende-se sempre uma parte. Não uma parte qualquer, mas uma parte na sua *articulação eidética*, ou seja, uma ideia.

Neste reparo que o Estrangeiro faz ao Jovem Sócrates, verifica-se mais uma vez a importância da compreensão de noções matemáticas, que dizem respeito à medida: *o grande, o pequeno e o igual*; na orientação do pensamento dialéctico. A noção de medida surge assim como base e ponto de apoio para pensar dialécticamente, já que é a compreensão dessas determinações da medida que permite ao Estrangeiro chamar a atenção do jovem Sócrates para o erro que este estava a cometer.

No *Político* 284e, o Estrangeiro divide a "arte da medida" em duas artes: uma espécie da "arte da medida" mede o número, o tamanho e a velocidade relativamente aos opostos, ou seja, relativamente ao grande e ao pequeno, e a outra espécie da "arte da medida" transfere os opostos para o meio, isto é, transfere o maior e o menor para o igual, de forma a encontrar a "justa medida", de forma a suprir o excesso e a falta.

Assim, parece que o Estrangeiro, ao emendar o erro do Jovem Sócrates, faz uso da primeira espécie da "arte de medir", uma vez que compara, em termos de número e tamanho, a parte "homem" com a parte "animal", que surgiram na divisão assimétrica, podendo assim afirmar que a parte "homem" é mais pequena do que a parte "animal". É possível, para que se encontrem as divisões correctas, que se faça uso da segunda espécie de "arte da medida", uma vez que, nas divisões dicotómicas, se procuram espécies que não se excedam, ou seja, parece também procurar-se a "justa medida" nas divisões. Contudo, não é certo que esta segunda espécie da "arte da medida" seja empregue nas divisões, uma vez que o Estrangeiro parece sugerir que esta está ligada à criação (283d), e o objectivo das divisões não é criar ideias, mas encontrá-las nas suas articulações naturais.

Se o meio está a igual distância dos extremos (*Parménides* 145b), então, quando se divide ao meio obtém-se algo com a mesma "extensão", ou seja, algo com o mesmo número de partes (*Parménides* 140b). Assim, o complexo da ideia platónica (que admite divisão dicotómica) deve ser considerado como um todo completamente simétrico, como se fosse um círculo, maximamente semelhante a si mesmo, completamente equilibrado e proporcional, onde a relação do meio para com os extremos é igual. Neste sentido, a ideia platónica é semelhante ao ser parmenideano, sendo talvez essa a razão que leva Platão a colocar como porta-voz da dialéctica o Estrangeiro de Eleia no *Sofista* e no *Político*. Contudo, o ser da ideia não é totalmente idêntico ao ser de Parménides, porque a ideia contém alteridade (não-ser) no seu interior.

Posto isto, é necessário admitir que dividir através do meio implica que as espécies divididas tenham o mesmo número de partes, ou seja, o mesmo número de sub-espécies¹⁵⁰.

Mas não é só na sua organização interna que a ideia Platónica se mostra proporcional. O mundo eidético de Platão também mostra a sua proporcionalidade na forma da analogia.

¹⁵⁰ Esta leitura da divisão ao meio pode ter vários problemas. Por exemplo, não parece que seja certo que o número de sub-espécies da "arte produtiva" e da "arte aquisitiva" seja o mesmo. Mas se Platão não quisesse dar a entender que as ideias (que admitem divisão dicotómica) têm uma estrutura simétrica, então, porque é que se refere à divisão como uma divisão ao meio? Por mais estranho que seja, parece ser necessário aceitar a interpretação da simetria das ideias.

Outras interpretações do que possa significar dividir ao meio pode ser encontrada em K. M. SAYRE, *Megaphysics and Method on Plato's Statesman*, pp. 214-219., onde se defende que a divisão ao meio não é uma divisão que dá origem a metades com o mesmo número de partes, mas dá antes origem a espécies que podem ser compreendidas por si, no seu isolamento (algo que parece ser completamente contrário ao objectivo da dialéctica, que é compreender as ideias nas suas relações).

Quando se pretende definir uma ideia cuja essência não é fácil de captar, como se passa no caso do sofista e do político, é possível recorrer à definição de uma outra ideia mais simples de conhecer e que ajuda a desocultar as ideias cuja apreensão é mais complicada. Esta ideia mais simples dentro desta relação analógica é denominada *paradigma*.

A definição da ideia mais simples, o paradigma, acaba por servir de definição análoga à ideia que escapa ao conhecimento. Veja-se, por exemplo, como o Estrangeiro, no *Sofista*, se propõe por começar a definir o "pescador à linha" para tentar compreender, a partir deste, aquilo em que consiste o sofista. Com isto, percebe-se como um pensamento treinado na proporcionalidade, na analogia, acaba por conseguir ir desocultando o mundo eidético, porque pode haver ideias que têm estabelecidas entre si relações analógicas.

Tendo sido clarificado os quatro momentos da dialéctica expostos na passagem 253d do *Sofista*, impõe-se uma questão.

Uma vez que Platão afirma que a mistura das ideias umas com as outras faz com que as coisas sejam de muitas e muitas maneiras (*O Sofista* 259b), ou seja, faz com que existam várias espécies, então, será que a alma humana é capaz de apanhar toda essa totalidade de combinações de ideias sem qualquer tipo de erro? Ou será que a dialéctica é um processo de conhecimento que se vai desenvolvendo?

É o que se procurará investigar de seguida.

4.5. Movimento e saber da ideia

Antes de se responder à pergunta posta no final da secção anterior, é necessário dar a conhecer o argumento onde Platão afirma que aquilo que tem inteligência (voûς) tem também de ter vida e movimento.

A argumentação passa-se no *Sofista* 248a-249d.

Nesta secção do *Sofista*, o Estrangeiro foca-se na crítica às doutrinas "dos amigos das ideias" (οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι).

Segundo a caracterização das suas teses, "os amigos das ideias" parecem ser adeptos de algo semelhante à doutrina platónica, já que separam a entidade imutável da geração. A geração comunga com o corpo e aquilo que permanece sempre idêntico em si (a entidade imutável) comunga com a alma.

O Estrangeiro irá tecer uma crítica a estas teses dos "amigos das ideias", focando-se na tese da comunhão enquanto mecanismo cognitivo.

A análise da comunhão cognitiva dos "amigos das ideias" tem por base os resultados das investigações anteriores (246e-247e) feitas às teses daqueles que são chamados "filhos da terra".

O resultado da análise das teses dos "filhos da terra" afirma que qualquer coisa que tenha a capacidade de *afectar* ou ser *afectado* fica determinada sob o desígnio da potência.

Tendo em conta que os "amigos das ideias" admitem que a alma *conhece* os seus objectos imutáveis, então, isso significa que os objectos desse conhecimento são *conhecidos*.

Ora, se o conhecer é um *acto*, então, aquilo a que é aplicado esse acto sofre a afecção desse acto. Assim, aquilo que é conhecido pelo acto de conhecer sofre uma *afecção*, logo, os objectos imutáveis dos "amigos das ideias" ao serem *conhecidos* pelo acto de *conhecer*, sofrem uma afecção, e esses objectos ao sofrerem tal afecção têm de ser alterados, o que faz com que não sejam imutáveis, mas mutáveis, ou seja, têm movimento.

Posta esta dificuldade aos "amigos das ideias", o Estrangeiro pergunta a Teeteto se este acharia que os "amigos das ideias" concordariam com as teses assentes na potência das coisas.

Teeteto afirma que os amigos das ideias jamais aceitariam tal tese, pois se a aceitassem, estariam a contradizer-se.

Face a esta resposta de Teeteto, o Estrangeiro entra em perplexidade devido ao estado de negação dos "amigos das ideias" em relação ao movimento no inteligível e pergunta: como é que é possível que haja inteligência (uma vez que as teses dos "amigos das ideias" admitem conhecimento), mas não haja vida? Como é possível que inteligência e vida, não estejam presentes numa alma e como é que uma alma que tem inteligência e vida não tem movimento? Como é que uma alma pode conhecer sem movimento, sem agir?

Dados estes problemas que a negação do movimento inteligível implicam, o Estrangeiro afirma que é necessário haver movimento para que possa haver saber.

Mas esta tese que afirma a necessidade do movimento para haver conhecimento não pode ser aplicada em toda a extensão do inteligível. O Estrangeiro vai acabar por consentir que é necessário que haja algo que permaneça idêntico a si próprio, para que

se possa realmente conhecer, ou seja, esse mundo inteligível também tem de ter repouso no objecto que é dado a conhecer.

Após estas considerações, o Estrangeiro conclui, finalmente, que o ser deve ter movimento e repouso (embora, depois, se conclua que estes três elementos não se identifiquem como já foi visto acima).

Os resultados presentes nas passagens sobre os "amigos das ideias", levam à conclusão de que aquilo que conhece tem vida em si e movimento, ou seja, é algo que vai conhecendo e vai conhecendo algo que se mantém em repouso.

Respondendo agora à pergunta feita no final da secção anterior, a totalidade da ideia pode não ser conhecida imediatamente e totalmente sob o ponto de vista humano, mas é algo que se vai conhecendo, podendo haver momentos de erro.

Para provar este ponto, veja-se ao mito da mudança de eras presente no *Político* (269c-274e)

Após a tentativa falhada de definir o político, uma vez que não foi possível considerá-lo como sendo idêntico à espécie de "criação colectiva", o Estrangeiro narra um mito para demonstrar que a sua definição estaria correcta dentro de um contexto "histórico" passado, mas que no presente seria necessário "juntar" outra determinação na cadeia de divisões, para se corrigir o erro.

O mito começa pela narração da "era de Cronos". Platão caracteriza essa era como sendo um tempo em que o homem e todos os outros animais estavam sob o cuidado dos deuses, não havendo preocupação nem com a sobrevivência, nem com as condições e meios de vida e, por isso, o homem dedicava-se unicamente ao saber contemplativo¹⁵¹.

Mas essa era atinge o seu fim, pois, o movimento executado pelo universo tem um limite, e atingido esse limite, inicia-se um movimento inverso ao que era feito. A inversão do movimento do universo leva ao surgimento de uma nova era, onde o homem já não se encontra sob o cuidado dos deuses, mas tem de começar a aprender a cuidar de si mesmo¹⁵².

No final da narração do mito, o Estrangeiro confessa que a definição do político a que tinham chegado caberia precisamente ao da "era de Cronos", onde *apenas* a divindade dava conta de tudo aquilo que era necessário à "criação colectiva", não

¹⁵¹ O *Político* 272bc

¹⁵² O *Político* 274bd

havendo mais ninguém que "competisse" pela "criação colectiva", durante essa era (275a).

Findada a "era de Cronos", o homem passa a governar-se a si mesmo e aí surge a multiplicação dos ofícios que tratam da "criação colectiva", como os médicos, os lavradores, padeiros, mestres de ginástica e etc. Todos aqueles que exercem estas funções podem sempre afirmar que também cuidam da colectividade humana: uns dando-lhe saúde, outros alimentação e etc.

Na era onde o homem cuida de si mesmo, já não é possível designar o político como sendo o único que cuida da colectividade.

Posta esta explicação mitológica, que conclusões tirar? A ideia de criação colectiva ganhou novas partes devido à mudança de era?

Esta resposta seria virar a ontologia platónica ao contrário e pôr o inteligível sob a alçada da determinação sensível, o que não pode ser o caso, pois Platão mantém sempre até ao fim que as ideias são imutáveis.

Uma resposta possível a este problema será afirmar que existem outras contribuições para o conhecimento da ideia, que não se dão apenas pelo puro acto de intelecção.

Do ponto de vista do saber, a ideia também pode ser algo que se vai conhecendo, que se vai determinando a partir daquilo que a participação sensível também revela sobre ela. Só na presente era, de onde fala o Estrangeiro, se tornou possível perceber que o "cuidado do colectivo" se divide em dois, em "pastor divino" e "intendente humano" (*Político* 276d), pois, só decorridas as duas eras se tornou possível compreender, do ponto de vista humano, que a ideia da "criação colectiva" continha duas espécies em si. (*Político* 276a).

Deste ponto de vista, a ideia contém todas as determinações possíveis do real, sendo que ela não é mais do que todo o horizonte de possibilidade do desenvolvimento do sensível.

A historicidade do sensível não se dá de forma aleatória, mas dá-se de acordo com as determinações específicas da ideia. O sensível desenvolve-se de acordo com a ideia e é através desse desenvolvimento sensível de acordo com a ideia que o dialéctico vai também apurando a determinação da ideia.

Do ponto de vista do saber, a ideia é algo que se vai determinando, mas isto não é o movimento real da ideia, é apenas o movimento do próprio saber que, como inteligência que é, contém vida e movimento.

Para corroborar com a tese de que o homem dentro de certas condições sensíveis (talvez históricas) procura compreender a ideia veja-se as passagens de *Fédon* acerca da anamnese, onde a visão da igualdade no sensível leva a alma a lembrar-se que já tinha visto o igual em si mesmo, quando pairava no inteligível, antes de cair no sensível.

Com isto não se quer dizer que a dialéctica estuda o sensível, pois, o objecto da dialéctica é sempre a ideia e termina na ideia, como é descrito na *República* 511b.

Todavia, certas manifestações da ideia podem ser dadas por outro meio que não o imediatamente inteligível. Após essa doação sensível, entra a dialéctica para compreender de forma organizada essa ideia.

A lembrança da ideia pode ser dada pelo sensível, mas seu tratamento cognoscitivo é sempre inteligível. Tem sempre que ver com o horizonte organizacional do inteligível, pois, é isso mesmo em que consiste a dialéctica. A compreensão organizada do real nunca poderia passar pelo sensível, uma vez que este é perpassado pela contingência.

A posição de *A República* mantém-se. A dialéctica que é sempre a compreensão organizada do inteligível tem de começar em ideias e acabar em ideias, pois, a dialéctica só se ocupa com o diferenciar, o identificar, o limitar, o enumerar e o medir da ideia, sendo que nesse momento já o sensível foi ultrapassado.

A lembrança da existência de uma ideia não implica que essa ideia tenha sido conhecida através do sensível. Há que compreendê-la na sua estrutura organizada inteligível, sendo esse o trabalho da dialéctica.

Mas não é só na divisão que pode haver erro. Também a procura do género pode ser tentativa.

Veja-se na primeira secção do *Sofista*, como a tentativa de definir a espécie da sofística dá origem a várias definições de diferentes espécies de sofística, em vez de dar origem à definição da sofística no seu todo.

São encontradas seis definições de tipos de sofística (221d-2131b), que não se incluem umas às outras. Após estas seis tentativas frustradas de definir a sofística no seu todo, percebe-se (234c) finalmente o que há de comum em todas: "a arte da produção de imagens"; sendo que é a partir daí que se inicia a derradeira definição do sofista através do método dicotómico (a seguir toda a discussão acerca do não-ser e do ser).

Assim, o conhecimento dialéctico parece ser um processo de conhecimento da ideia, que é algo complexo. É um processo que se vai fazendo podendo ter por "auxiliares" as manifestações sensíveis da ideia através da participação e também a

própria história do sensível, do mundo humano, que se vai desenvolvendo segundo a ideia. Esta permanece já sempre completa, uma vez que é um todo. Daí que seja sempre o horizonte de possibilidade do conhecimento do real e do desenvolvimento do sensível, no seu próprio devir.

Como a dialéctica é a ciência que procura pensar o *todo*, a ideia, acaba sempre por ser a ciência mais exacta de todas. Mesmo quando erra, é sempre capaz de detectar o seu próprio erro, pois, quando se tem como fim apreender o todo, não se descansa enquanto não se tiver apreendido algo que seja mesmo um todo perfeito (seja no conhecimento de uma totalidade genérica, seja na definição de uma espécie).

A procura do todo é aquilo que leva a dialéctica a uma constante revisão de si mesma e daquilo que alcançou.

Capítulo 5

Dialéctica e diálogo

5.1. A ideia e o enunciado

Tendo sido explicitado o movimento dialéctico do pensar enquanto conhecimento das relações eidéticas internas da ideia, o conhecimento da relação eidética género-espécie, passa-se agora a procurar compreender um pouco como esse conhecimento pode funcionar na forma dialógica.

A dialéctica não se fica só por esse pensar do inteligível, isto é, conhecer a ideia totalmente nas suas determinações específicas, ou na procura de uma definição. A dialéctica também é algo que se dá no diálogo entre duas pessoas. Contudo, esse diálogo não dispensa os resultados do conhecimento eidético do inteligível e pode encontrar-se fundado nessa mesma estrutura eidética do real, na relação género-espécie.

Veja-se o tipo de saber que Platão atribui ao dialéctico quando este dialoga:

τὸν δὲ ἐρωτᾷν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; (*Crátilo* 390)

"Tu chamas àquele que sabe perguntar e responder dialéctico ou algo de outro?"

O dialéctico, quando dialoga, é aquele que sabe perguntar e responder.

Sabe tecer perguntas que podem levar a que aquilo a que a pergunta mostre as suas dificuldades, ou, por outro lado, sabe ele mesmo sair das dificuldades das perguntas que lhe dirigem com as suas respostas. Assim, o dialéctico é aquele que sabe conduzir e dominar uma discussão e o seu desenvolvimento.

Em certo sentido, essa habilidade do dialéctico em conduzir e dominar a discussão deve-se ao facto de possuir uma "lógica" que lhe permite guiar-se correctamente pelos vários argumentos que vão ocorrendo ao longo da discussão.

Mas que "lógica" é essa que guia o dialéctico ao longo da discussão?

Não se defende aqui que Platão tenha qualquer tipo de "lógica formal", se se entender por este tipo de lógica um foco na estrutura formal do enunciado e não no seu conteúdo.

Em Platão não se encontra um tratamento dos enunciados enquanto formas proposicionais, ou seja, não se encontra um tratamento do enunciado reduzido a linguagem simbólica desligada do conteúdo. Também não se encontra uma procura de analisar os enunciados nos seus constituintes de sujeito e predicado, por exemplo. Nem se encontra um estudo das relações de inferência entre as proposições.

Para Platão, o enunciado não é algo que possa ser considerado como uma coisa completamente independente e apta a ser analisada formalmente.

Voltando ao diálogo *Crátilo* (388c), encontra-se Sócrates a afirmar o seguinte acerca do nome:

ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας (...).

O nome é uma ferramenta de ensino e diferenciação da essência.

Sendo o nome uma parte do enunciado (*Crátilo* 385c), é possível afirmar que o enunciado tem em si partes que são referentes às essências inteligíveis, ou seja, o enunciado não parece ser algo que possa ser tomado como uma estrutura formal e analisável por si sem haver qualquer referência às ideias.

E é esta mesma tese que é defendida no *Sofista*:

τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. (*Sofista* 259e)

"O separar completamente cada coisa de todas é a destruição de todos os enunciados/discursos. O enunciado surge em nós por causa do entrelaçamento das ideias entre si."

Esta passagem do *Sofista* mostra claramente a dependência do enunciado relativamente à organização das ideias no inteligível, sendo que o enunciado não é mais que uma cópia, uma representação, das relações eidéticas do real inteligível.

O enunciado só poderia ser analisado formalmente enquanto forma proposicional ou na estrutura sujeito e predicado, se as próprias ideias tivessem também essas estruturas. Mas as ideias não têm uma estrutura de forma proposicional porque

não são símbolos vazios à espera de conteúdo. As ideias são a própria realidade: o belo, a coragem; isto é, são o próprio *ser*. Não são algo do tipo simbólico e vazio como "A pertence a B".

As ideias também não têm uma estrutura de sujeito e predicado, apenas têm relações que se estabelecem de acordo com a sua natureza própria. "Animal" e "bípede" misturam-se devido à sua natureza e não há nada a indicar o que é sujeito e o que é predicado nessa mistura. A mistura resultante, "homem", não permite identificar nenhum sujeito nem predicado na sua estrutura.

O enunciado, neste sentido, é uma representação da procura da verdade efectiva das relações eidéticas e é sempre em relação a essa estrutura eidética que ele se constrói. Neste sentido, o enunciado procurar referir a realidade, sendo que o verdadeiro e o falso são as únicas qualidades do enunciado (*Sofista* 263b).

Mas tal significa que o enunciado platonicamente concebido não tem estrutura?

Não. O enunciado tem estrutura: é composto por nomes e verbos; mas a composição do enunciado é deste modo, porque os nomes e os verbos indicam uma mistura de ideias, não havendo aqui, *primeiramente*, uma preocupação em respeitar a relação sujeito predicado. Tal preocupação seria tornar as ideias dependentes da estrutura gramatical da linguagem. Algo que não respeitaria a passagem citada acima do *Sofista*. Aquilo que acontece é exactamente o contrário. A linguagem deve respeitar a estrutura eidética e deve procurar reflecti-la o melhor que lhe for possível. Ora, como o mundo inteligível não tem qualquer tipo de organização gramatical, conclui-se que a linguagem que o procura traduzir também não tem essa preocupação¹⁵³.

O único fim do enunciado platónico é dar uma "imagem" das relações eidéticas que acontecem no inteligível¹⁵⁴, não havendo qualquer referência à cópula entre nomes e verbos, nem a qualificação dessas estruturas da linguagem enquanto termos independentes.

Assim, a "lógica" platónica não assenta num saber proposicional, pois, para Platão, o real não deve ser pensado a partir de proposições, uma vez que a linguagem é apenas uma procura de copiar a estrutura organizada do mundo eidético.

¹⁵³ Para uma refutação de um possível sentido do verbo "ser" como cópula da predicação em Platão, ver: M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, pp. 171-175 e J. C. B. GOSLING, *op cit.* pp. 213-228.

¹⁵⁴ Como parece sugerir o Estrangeiro, no *Sofista* 276. Aí é indicado que a imitação pode ser feita opnativamente ou com saber, sendo que o sofista se insere na primeira devido aos seus discursos não fundados no saber (268ab). Daqui pode deduzir-se que aquele que sabe (o dialéctico), ao discursar com saber, procura imitar a verdade através do discurso.

A "lógica" platónica é uma "lógica eidética"; parte da compreensão da organização do inteligível e, por isso, não pode ser considerada uma "lógica formal", que apenas quer saber da forma das proposições e não do seu conteúdo.

Pelo contrário, a "lógica" de Platão só quer saber do conteúdo daquilo que é dito, porque esse conteúdo se refere à ontologia do real¹⁵⁵.

A "lógica" de Platão dá-se ao nível da compreensão daquilo que cada essência é em si e parte do ser único de cada ideia para a pensabilidade do real, como se pode verificar nesta passagem da *República* relativamente ao método dialéctico:

τόδε γοῦν, ἣν δ' ἐγώ, οὐδεὶς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου πέρι ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶ περὶ παντὸς λαμβάνειν. (*A República* 533b)

"Ninguém contestará esta nossa afirmação, disse eu, que nenhum outro método procura apreender o que cada coisa é, com um meio relativo ao que é próprio de cada coisa e de tudo."

Tendo estas considerações em mente, ir-se-á, agora, analisar o método hipotético descrito no *Fédon* e procurar compreender como esse método não se processa ao nível de uma compreensão proposicional isolada em si mesma, mas tem antes como fundamento a própria organização eidética do real.

5.2. O uso da relação género-espécie como λόγον διδόναι no Fédon

Até agora, foi percorrido um caminho que procura descobrir as bases que fundamentam a pensabilidade do mundo eidético concebido por Platão. Mas tais bases, embora sejam essenciais ao pensamento dialéctico, uma vez que dão a possibilidade da pensabilidade da ideia, não esgotam a totalidade da aplicação da dialéctica.

Como Platão afirma em *A República* 531d-e:

¹⁵⁵ Sobre esta distinção entre lógica formal e "lógica" platónica veja-se: F. M. CORNFORD, *op cit.*, pp. 265-269.

ἀλλὰ δὴ, εἶπον, μὴ δυνατοὶ οἵτινες δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον εἴσεσθαι ποτέ τι ὧν φαμεν δεῖν εἰδέναι; (*A República* 531e)

"Mas, disse eu, os que não são capazes de dar e receber razões numa discussão, dizemos que jamais compreenderão o que é necessário saber?

A aprendizagem matemática e a tentativa de compreender o que as quatro ciências matemáticas têm em comum não passa de um prelúdio para atingir a ciência dialéctica. Mas tal não basta, já que também é necessário a quem se instrui por esses caminhos, que conduzem ao conhecimento dialéctico, que saiba também conduzir e fundamentar uma discussão (λόγος), caso contrário jamais compreenderá o que se pretende com tal estudo.

Esta exigência de saber passar os conhecimentos adquiridos através do estudo da matemática para a discussão dialógica não ocorre imediatamente, pois não se pretende que a discussão tenha por base apenas aquilo que diz respeito à matemática, já que o dialéctico deve saber discutir acerca de tudo.

O conhecimento matemático na sua verdadeira compreensão ajuda à pensabilidade da ideia através da compreensão da quantidade, da medida, do limite e da proporção, como foi sendo visto. O conhecimento destes assuntos contribui para a compreensão acerca daquilo que possa ser um "todo", sendo este a estrutura da ideia, como se viu partir da análise da passagem 253d do *Sofista*. Por seu lado, a descoberta do "todo", enquanto estrutura da ideia, acabou por contribuir para a compreensão das relações eidéticas enquanto relações sob a forma género-espécie.

Trata-se agora de começar a perceber o modo como todo este exercício intelectual, que leva à compreensão da realidade eidética, deve poder ser transposto para o diálogo argumentativo, sendo que esse diálogo acaba por apontar para essa mesma aprendizagem contemplativa.

É na derradeira tentativa de procurar fundamentar a imortalidade da alma, no diálogo *Fédon*, que se encontra uma descrição mais pormenorizada relativamente àquilo em que possa consistir essa capacidade de fundamentar aquilo que é dito numa discussão.

Ainda nos estados preparativos da prova da imortalidade da alma, em 101d-e, Sócrates afirma o seguinte:

"ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ
ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις (...)"
(*Fédon* 101de)

"Quando tu tiveres necessidade de dar razão [διδόναι λόγον] à tua própria "hipótese",
darás do mesmo modo, apoiando-te com outra "hipótese", que te aparece como sendo a
melhor de entre aquelas colocadas acima, até chegares a algo suficiente."

Nesta passagem, Sócrates parece dizer um pouco mais relativamente ao que é
dito em *A República* 531e. Aqui, no *Fédon*, afirma que, para se dar razão de uma
determinada tese, é necessário recorrer a uma outra hipótese acima (ἄνωθεν) dessa que
se pretende defender. De entre aquelas que se encontram acima da tese que se pretende
defender, deve-se escolher aquela que pareça melhor (βελτίστη). Só assim se alcança
um resultado suficiente (ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις), isto é, algo que não suscite mais questões
durante a discussão dialógica.

Tendo em conta que Sócrates introduz este esclarecimento metodológico antes
da sua derradeira defesa acerca da imortalidade da alma, é de supor que este irá fazer
uso desse mesmo método que ele descreveu, para finalmente poder responder de modo
satisfatório a Cebes.

Com o fim de demonstrar a imortalidade da alma, Sócrates retoma a sua teoria
das ideias e volta a demonstrar quais os primeiros resultados relativamente à adopção da
ideia como explicação do ser dos entes sensíveis.

Sócrates afirma que a posição mais segura (ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως) para
explicar as "propriedades" dos entes sensíveis é afirmar que o ente sensível é de uma
determinada maneira por causa da própria "propriedade" em si mesma estar presente no
ente sensível que a possui e não por causa da natureza do ente sensível que possui essa
"propriedade".

Para clarificar o que se está aqui a dizer, veja-se o exemplo de Sócrates, dado em
102b, relativamente a certas "propriedades" que podem ser ditas de Síimias.

Síimias pode ser dito grande ou pequeno. Contudo, a razão que explica o facto de
Síimias ser grande ou pequeno não decorre da própria natureza de Síimias. Síimias
"acolhe" duas "propriedades" opostas, a grandeza ou a pequenez, logo, uma natureza
que tanto acolhe uma "propriedade" como a oposta não pode explicar nenhuma delas,
pois a explicação de "propriedades" opostas não é comum, mas antes oposta. Assim,

explicação mais segura que Sócrates tem para dar relativamente à grandeza ou pequenez de Símias, está nas próprias "propriedades" que Símias "acolhe".

Esta é uma explicação possível daquilo que Sócrates quer mostrar em 102b. Contudo, esta explicação não é a única lição que Platão pretende transmitir no *Fédon*.

A outra lição que Platão pretende transmitir neste diálogo é a de um pensamento que ultrapassa a mera aparência, porque parte da *essência*, para a ela querer chegar efectivamente.

O que se quer aqui a dizer com aparência e essência?

Com aparência quer dizer-se, por exemplo, a visão de Símias como grande transposta na linguagem na forma "Símias é grande". Tal visão do tamanho de Símias transposta e compreendida na imediatez de uma relação entre sujeito e predicado pode dar a aparência de que a causa da grandeza de Símias reside neste mesmo, porque a grandeza é dita do próprio Símias. Símias é o suporte da grandeza dita dele, logo, é a causa dessa grandeza.

Mas esta visão não é mais que aparente e falsa, sendo que um pensamento assente na *essência* consegue ultrapassar tal aparência e alcançar a verdade.

Como procede o pensamento acerca da essência?

Um pensamento acerca da essência procura a *natureza necessária* de cada coisa, isto é, aquilo sem o qual uma determinada coisa não pode ser pensada.

Neste modo de pensar, Símias nunca poderá ser visto como sendo a causa do seu próprio tamanho, seja ele grande ou pequeno. A razão disto tem a ver com a natureza que diz respeito a Símias e a natureza que diz respeito ao grande e ao pequeno. A natureza do grande e o pequeno é a *medida* e a natureza de Símias não é a medida, uma vez que Símias é um *homem*.

Medida e homem são duas naturezas que, do ponto de vista essência, nada têm a ver entre si, pois, é possível pensar na medida sem pensar no homem e pensar no homem sem pensar na medida. Assim, como medida e homem não são naturezas que se implicam, então, um homem nunca pode ser a causa da sua própria medida, mas é antes a medida a causa da medida no homem. E como dentro das determinações da medida não há nenhuma que possa substituir o grande e o pequeno naquilo que cada uma é, então, tem de se concluir que Símias é grande por causa da natureza do *grande em si* e é pequeno é por causa da natureza do *pequeno em si*.

Assim, é no próprio saber em que consiste o grande e o pequeno em si mesmos onde reside a explicação para o facto de Símias ser grande ou pequeno e não no próprio Símias.

O modo de pensar assente na essência acaba por fazer com que as "propriedades" de uma coisa sensível não sejam, na realidade, propriedades dessa coisa, no sentido de serem causadas pela coisa de que são ditas, mas sejam antes "propriedades" dotadas de um ser autónomo, porque têm uma essência própria em si mesmas. Tal modo de pensar acaba por ter de largar a noção de propriedade, uma vez que percebe que está a pensar, na realidade, em *ideias*¹⁵⁶.

Esta explicação, para as "propriedades" ditas de Símias, é a mais segura, porque cada "propriedade", ou seja, cada ideia, tomada em si mesma, como explicação da causa de um determinado ente sensível ser como é, jamais será contrária relativamente a si própria. Já o ente sensível, ao poder "acolher" "propriedades" contrárias entre si, leva a que se conclua que a sua natureza nada diz relativamente àquilo que ele é, nada diz relativamente às "propriedades" que ele "acolhe" e, por isso, nada explica relativamente a si próprio.

Mas enquanto Sócrates considera esta explicação segura (ἀσφαλής), uma vez que foge à contradição da explicação da causa das "propriedades" a partir do ente sensível que as "acolhe", por outro lado, Sócrates considera essa mesma explicação como sendo fruto da ignorância (ἀμαθής¹⁵⁷), uma vez que tal explicação não passa de uma mera tautologia. Já que se diz que Símias é grande por causa do grande e Símias é pequeno por causa do pequeno.

Mas como pretende Sócrates ultrapassar tal explicação tautológica?

A ultrapassagem dessa tautologia não é propriamente explicada através de nenhuma "lei" universal, mas é antes explicada através do recurso a exemplos. Será através desses exemplos que se procurará dar uma resposta mais universal, obtendo-se aí a compreensão do λόγον διδόναι através do recurso a uma hipótese mais acima.

O exemplo que procura dar conta da ultrapassagem tautológica é iniciado em 103d.

Aí, Sócrates pergunta a Cebes se este acha que a neve é o mesmo do que o frio e se o fogo é o mesmo do que o calor e Cebes responde que não.

¹⁵⁶ Parece ser este o fundamento que reside por de trás dos exemplos dados em *Fédon* 101b, que parecem sugerir explicações assentes na essência.

¹⁵⁷ *Fédon* 105c

O fogo não é o mesmo do que o calor e a neve não é o mesmo do que o frio. Mas, apesar de não haver uma identidade absoluta entre a neve e o frio e o fogo e o calor, tanto a neve bate em retirada na ausência do frio, isto é, se se aproximar o calor, tal como o fogo bate em retirada se o calor desaparecer, isto é, se o frio se se aproximar.

Este exemplo das relações entre a neve e o frio, e o fogo e o calor, procura começar a marcar uma primeira caracterização das relações eidéticas: se uma ideia está necessariamente ligada a outra, isto é, se uma ideia implica outra, então, quando há a ausência da primeira ideia há também a ausência *necessária* da outra ideia, já que uma delas implica a outra. Se o calor acompanha sempre o fogo, então, se o calor tiver de bater em retirada o fogo terá de fazer o mesmo, e de igual modo para a neve em relação ao frio.

A explicação desta relação é aprofundada através de outro exemplo.

Sócrates refere que o ímpar é algo que deve acompanhar sempre "o três" (tal como o frio deve acompanhar sempre a neve e o calor deve acompanhar sempre o fogo) e afirma ainda que o ser ímpar não é algo exclusivo do "três", mas também o é do cinco e de toda a metade da numeração.

Com este exemplo relativo à numeração, é possível compreender de um modo mais aprofundado a relação eidética que o *Fédon* procura dar a ver. Para além de certas ideias só surgirem quando também outras ideias estão presentes, também uma das ideias dessa relação é maior do que a outra da outra parte da relação. Uma das ideias da relação aqui descrita encontra-se presente em mais do que uma ideia, como é dado pelo exemplo do ímpar em si que não se esgota no três nem no cinco, mas que está presente em metade da numeração.

Como diz Sócrates:

ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰὲν χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεί. (*Fédon* 103e)

"Não é apenas a própria ideia que tem direito ao mesmo nome (τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος) para todo o sempre [εἰς τὸν αἰὲν χρόνον], mas também alguma outra, que não é aquela, tem sempre a forma [μορφή] daquela."

Existe, portanto, uma relação eidética em que uma ideia possui sempre a μορφή de outra ideia, mas esta outra ideia não possui a μορφή da outra, pois é *maior* do que aquela, ou seja, não se esgota nela. A ideia de fogo tem sempre a μορφή do calor, mas

não esgota o calor, porque pode haver outras formas de calor que não sejam o fogo e, por isso, o calor não tem nunca a μορφή do fogo, já que é *maior* do que o fogo.

A partir desta relação eidética, encontra-se a superação da tautologia exposta atrás, pois, agora, é possível dizer mais algo relativamente aos entes sensíveis, por exemplo, que possuem uma determinada "propriedade", sendo possível apontar algo mais *específico*, e não meramente tautológico, presente neles.

Recorre-se, mais uma vez, aos exemplos dados por Sócrates, para se compreender o que se está a pretender afirmar.

Se alguém quiser dizer por que é que um determinado corpo se encontra quente, agora já não necessita de dar uma resposta tautológica como a de antes, isto é, que algo é quente por causa do quente em si, mas, pode agora, sabendo que o fogo tem sempre em si a μορφή do quente, afirmar, por exemplo, que o corpo está quente por causa do fogo, uma vez que o fogo é sempre quente. O mesmo se pode dizer em relação a algo que é dito ser ímpar, pois, a causa de ser ímpar já não necessita de ser explicada tautologicamente, mas agora é possível afirmar que algo é ímpar por causa de ser um, por exemplo, pois o um é sempre ímpar.

A partir do que foi dito, torna-se possível explicar o que Sócrates quer dizer com o método exposto em 101d.

Como foi referido antes, a finalidade de toda esta explicação é dar as bases para a justificação da imortalidade da alma. Usando o que foi dito neste capítulo, conclui-se que o único modo de conseguir explicar a imortalidade da alma é conseguir descobrir na ideia de alma algum tipo de μορφή que jamais aceita a morte em si. Tal como acontece no caso da neve que tem em si a μορφή do frio e, por isso, está ligada a tudo aquilo que afecta e não afecta o frio.

Será exactamente este tipo de raciocínio que Sócrates irá fazer para justificar a imortalidade da alma.

Sócrates pergunta o que é aquilo que faz um corpo estar vivo. Cebes responde que é a alma; o que leva a concluir que a alma traz sempre consigo a vida quando ocupa um corpo.

Traduzindo em termos de relações eidéticas: existe uma μορφή constante na ideia de alma que é aquela que diz respeito à própria ideia de vida em si mesma. Como a ideia de alma está sempre ligada à ideia de vida, então, quando a alma particular ocupa um corpo, acaba sempre por trazer consigo a vida, porque a alma particular participa da ideia de alma e esta participa sempre da ideia de vida.

Ora, uma vez que a ideia de alma tem sempre em si a μορφή da ideia de vida e esta μορφή diz respeito à vida em si, que rejeita tudo o que tem a ver com a morte, pois é o seu oposto, então, é possível concluir que as almas particulares são imortais, pois estando a ideia de alma sempre ligada à ideia de vida, tal faz com que as almas particulares ao participarem da ideia de alma nunca possam morrer.

O que tem esta prova da imortalidade da alma a ver com o método exposto em 101d?

Em 101d foi dito que sempre que é necessário dar razão (λόγον διδόναι) a alguma tese é necessário recorrer a uma hipótese acima da tese que se quer sustentar. Também foi dito que a linguagem é, para o dialéctico, apenas um modo de copiar a realidade inteligível. Assim, do ponto de vista dialéctico, uma tese nunca é meramente linguagem, ou algo que se insira apenas no discurso lógico-argumentativo, mas é antes um modo de expressar as ideias, por isso, uma "hipótese", para o dialéctico, não é uma proposição que tem de ser fundamentada logicamente, é, pelo contrário, uma ideia que tem de ser conhecida ontologicamente, na sua essência. A tese ou a "hipótese" que se procura defender não é o que se encontra no domínio da linguagem. Pelo contrário, a "hipótese" é aquilo que a linguagem procura visar, ou seja, aquilo que se viu nas relações eidéticas. A "hipótese" é aqui, na realidade, a ideia.

Neste caso, para se sustentar a imortalidade da alma, recorreu-se ao facto de a ideia desta participar necessariamente da ideia de vida, o que faz com que a ideia de vida seja a "melhor das ["hipóteses"] mais acima" (τῶν ἄνωθεν βελτίστη), a partir da qual se pode pensar a imortalidade da alma. Ao perceber-se que a ideia de alma está necessariamente ligada à ideia de vida, tal faz com que a ideia de vida abra outros horizontes argumentativos para provar a própria imortalidade da alma, uma vez que é algo directamente oposto à morte e nunca acolhe esta em si.

Este raciocínio que se encontra presente no *Fédon*, e que foi aqui exposto, não é mais do que um exemplo da passagem do *Fedro* (265d), onde é afirmada a necessidade de recorrer à unidade de "uma ideia" (μία τε ἰδέα), isto é ao género, para "delimitar cada uma das coisas" (ἵνα ἕκαστον ὀρίζομενος) que se queira discutir de forma a fazer evidente aquilo que se pretende ensinar (ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ).

O argumento da prova da imortalidade da alma presente no *Fédon* limitou a ideia de alma, ligando esta à ideia de vida. Este limite serviu para obter uma maior compreensão das suas possibilidades relacionais daquilo que diz respeito à alma, uma vez que a ideia de vida permitiu dar uma maior clareza acerca daquilo que pode ser

atribuído à ideia de alma e às almas particulares. A ideia de vida deve ser compreendida aqui como *a melhor hipótese* (de entre aquelas que se encontram em cima), porque é o melhor ponto de partida para se começar a pensar a imortalidade da alma, uma vez que a ideia de alma tem sempre em si a ideia de vida e esta é directamente oposta à ideia de morte.

A ideia de vida também acaba por poder ser vista como a melhor hipótese *de entre aquelas que se encontram acima*, porque a ideia de vida não se esgota na ideia de alma, ou seja, a ideia de vida é algo maior (mais universal) que a ideia de alma, e, por isso, do ponto de vista imagético que Platão quer dar relativamente a algo *maior* (isto é, relativamente a algo *genérico*) é necessário compreender a ideia de vida como uma hipótese mais acima, ou seja, como um princípio mais universal que explica os seus particulares, isto é, um género que explicita as suas espécies, porque as delimita na sua natureza¹⁵⁸.

O recurso "a uma hipótese mais acima" mais não é do que tentar compreender o real a partir das relações eidéticas género-espécie, como se tentou mostrar¹⁵⁹.

Se se compreender o termo "hipótese", presente no *Fédon*, como um termo que indica algo de meramente proposicional, que deve ser inserido num contexto lógico-argumentativo, isto é, dentro do domínio da linguagem e da lógica formal, então, não se

¹⁵⁸ É possível objectar que as almas particulares não necessitam da mediação da ideia de alma para participar na ideia de vida, uma vez que as almas poderão participar directamente na ideia de vida, sendo a ideia de alma algo que pode não existir. Contudo, as relações género-espécie dos outros exemplos (do fogo e do quente ou do três e do ímpar) acabam por servir, analogicamente, para solucionar o problema da imortalidade da alma. Nesta situação, as almas particulares são como "espécies" da ideia de vida e esta o seu género delimitador da sua natureza, contudo, neste caso, as almas particulares não são realmente espécies da ideia de vida, porque não são ideias. Assim, as relações género-espécie continuam a ser uma base possível do λόγον διδόναι, embora indirectamente.

¹⁵⁹ Os exemplos dados por Sócrates parecem ser exemplos que procuram retratar essa relação: três como espécie de ímpar, fogo como espécie de calor, febre como espécie de doença e alma como espécie de vida; uma vez que todos estes têm a *forma* (μορφή) daquilo ao qual estão sempre ligados; ou seja, são modos diferenciados de um género, isto é, espécies. Não se trata aqui de pensar, por exemplo, que o fogo *produz* calor e, por isso, o corpo é quente, mas antes que o fogo é um modo específico de ser calor, porque tem a *forma* (μορφή) deste.

Contudo, talvez seja também possível defender que Platão não está aqui a tratar de relações género-espécie, mas está antes a tratar de ideias que são "co-extensionais". Por exemplo, a ideia de fogo poderá não ser uma espécie de calor, mas pode ser antes uma ideia que, embora seja diferente do calor, acaba por ser também participada sempre que há calor. Mas, se assim for, por que é Platão não distingue, em 105c, entre esses dois tipos de relação: relações de ideias co-extensionais e relações género-espécie? Em 105c, é dito que o corpo está quente por causa do calor e, na mesma linha de raciocínio, sem diferenciar nada, também é dito que algo é ímpar por causa do um, sendo que neste último caso se trata claramente de uma relação género-espécie. Esta falta de diferenciação em 105c parece permitir a interpretação de que se está perante um raciocínio que apenas está a lidar com relações género-espécie e não com relações de ideias co-extensionais. Também D. Ross é da opinião de que Platão, em 105c e na relação da ideia de alma com a ideia de vida, está a lidar com relações género-espécie e não com relações de ideias co-extensionais (ver: D. ROSS, *op. cit.*, pp. 32-33).

compreende porque Platão recorre a exemplos de relações eidéticas de género-espécie para explicar a imortalidade da alma.

Volta aqui a ser lembrado o sentido do termo "hipótese" que Sócrates começa a "desenhar", em 100a, e a partir do qual tal termo deve ser entendido:

καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων, ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ. (*Fédon* 100a)

"E "hipotetizando" em cada caso a razão que é mais forte, o que me parecer concordar com ela, seja relativamente a causas ou acerca de todas as outras coisas, coloco como verdadeiro relativamente aos entes, se não concordar, tomo como não verdadeiro."

Sendo que em 100b, Sócrates diz finalmente de que hipóteses e de que razões está a falar:

ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα: ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἢ ψυχὴ. (*Fédon* 100b)

"«Hipotetizando» que um belo em si é, e um bem e um grande e todas as outras [ideias]. Se me concedes isto e aceitas que estas são, espero, a partir delas, explicar-te a causa e descobrir que a alma é imortal."

Ou seja, partindo do princípio (da "hipótese") de que cada ideia é, então, cada uma serve de posição basilar para pensar algo acerca do real.

Não se trata de compreender esta passagem como afirmando que se parte da hipótese proposicional "há ideias", mas trata-se antes de compreender que cada ideia, e as relações que as ideias estabelecem entre si são hipóteses, isto é, pontos basilares, para se pensar uma determinada questão. O domínio que Platão estabelece para o pensamento científico não é do lógico-formal da linguagem, mas é antes o domínio ontológico das relações eidéticas.

Se se compreender que se parte da hipótese "há ideias", num sentido proposicional, então, a hipótese mais acima que se segue desta, teria que ser uma hipótese que fundamenta que as ideias existem, mas não é isso que acontece. Parte-se antes da hipótese da ideia de vida e da relação eidética que esta estabelece com a ideia

de alma, relação género-espécie, para se confirmar que as almas particulares são imortais.

O λόγον διδόναι, a partir de uma hipótese mais alta, mais não é do que pensar a partir de relações género-espécie, relações essas que possibilitam uma delimitação da questão, pois o género limita tudo aquilo que pode ser dito em relação à espécie, sendo que através dessa delimitação esclarece-se o assunto em causa.

A base da prova da imortalidade da alma (a relação eidética género-espécie) não é algo que se aplica apenas à prova da imortalidade da alma, mas é usada noutros diálogos de Platão¹⁶⁰.

Veja-se, por exemplo, no *Crátilo* (387bd), como Sócrates refuta o convencionalismo do nomear através de um pensamento que assenta na compreensão eidética enquanto género-espécie, levando Crátilo a concordar que o nomear é um agir, isto é, uma espécie de acção. Como a acção não é algo que se faz de acordo com a vontade, mas faz-se sempre de acordo com a própria natureza da acção, então, o nomear tem que ser feito de acordo com a sua própria natureza, de acordo com o seu modo de agir próprio, pois tudo o que é dito do género deve também ser poder dito da espécie.

5.3. A dialogia do uno e do múltiplo no *Górgias*

A dialéctica é o movimento da compreensão articulada do uno e do múltiplo eidético correspondente e é esse mesmo movimento que deve ser "transposto" para a arte do diálogo quando é feito de forma dialéctica.

Tal exemplo da passagem do múltiplo ao uno e do uno ao múltiplo parece poder ser encontrado com alguma clareza do diálogo *Górgias*.

Neste diálogo Sócrates encontra-se em confronto com Górgias e os seus discípulos. A razão da controvérsia começa pela tentativa de procurar saber o que é a retórica.

A pergunta pela definição da retórica não é iniciada de modo inocente, mas é colocada já de um ponto de vista dialéctico.

Quando Sócrates afirma que quer falar com Górgias para saber o que é a retórica, não se refere a esta pelo seu próprio nome, mas refere-se antes àquela a partir do seu género, denominando-a de arte (τέχνη)¹⁶¹.

¹⁶⁰ Para uma discussão acerca do sentido geral, para a obra platónica, da comunhão entre as ideias que surge nestes passos do *Fédon*, ver: A. P. MESQUITA, *op cit.*, pp.269-280.

Tal denominação não é inocente, porque, de seguida, inicia-se uma discussão sobre o nome específico da arte¹⁶², que, como já foi dito, é a retórica. E no fim de ter sido dado o seu nome específico, trata-se então de procurar conhecer aquilo em que consiste a retórica, isto é, trata-se de procurar saber qual a sua diferença específica ou essencial no interior do género de arte. Assim, a retórica é primeiramente captada na sua natureza enquanto arte, e depois de ter sido delimitada a sua natureza¹⁶³, trata-se agora procurar saber qual a sua diferença específica dentro das artes.

A procura da especificidade da retórica passa pela especificação do seu objecto, ou seja, passa por procurar saber a qual dos entes ela se dedica (περὶ τί τῶν ὄντων).

Górgias responde que a arte da retórica é uma arte relativa aos discursos (περὶ λόγους). Mas, mais uma vez, esta resposta não basta, porque é demasiado *grande* aquilo que Górgias refere.

Não podendo haver retórica que não se dê por via do discurso, Sócrates não pode recorrer aqui a um tipo de contra-exemplo que demonstre que Górgias falhou completamente a determinação da retórica, isto é, que demonstre que há retórica sem discurso.

Górgias acerta na determinação do objecto da retórica, mas falha na sua *medida*, já que há outros tipos de artes que também podem dedicar-se a discursos relativos àquilo que é próprio da sua arte.

Por exemplo, a medicina pode fazer discursos relativos à doença e a ginástica pode fazer discursos relativos ao corpo, sendo que nenhuma arte pode substituir estas nos discursos sobre esses assuntos. Assim, afirmar que retórica trata dos discursos e não especificar o tipo de discursos é dar uma medida demasiado grande e que não assenta na retórica, pois, o objectivo é encontrar o que é próprio à retórica, isto é, encontrá-la na sua igualdade apenas consigo mesma.

Finalmente, em 452d, Górgias consegue captar uma diferença própria da retórica que é a persuasão (Πειθώ). É a partir da "persuasão" que se inicia no *Górgias* 454 uma divisão dicotómica da persuasão nas suas espécies.

A persuasão é dividida em crença (πίστις) e em ciência (ἐπιστήμη), ou seja, pode-se persuadir pela ciência e pela provocação de crenças. As crenças dividem-se em verdadeiras e em falsas, enquanto que a ciência é sempre verdadeira.

¹⁶¹ *Górgias* 447c

¹⁶² 448b-449a

¹⁶³ Veja-se como em 457c Sócrates fala acerca da importância de limitar (διορίζω) o tema de uma conversa.

Górgias acaba por sugerir que a retórica pertence à parte da persuasão que se executa pela crença. Resposta que é aceite por Sócrates.

Não interessa aqui discutir se esta divisão é uma divisão ao meio de toda a persuasão ou se é uma divisão ao meio de uma espécie ou sub-espécie da persuasão que não é aqui explicitada. O que importa nesta divisão da persuasão é o seu uso instrumental para procurar corrigir Górgias relativamente ao facto de que a persuasão é algo único relativamente à retórica, já que tal não é verdade.

Por exemplo, um matemático ou um médico podem persuadir alguém, com o seu *saber*, acerca de algo sobre o número ou sobre a doença, respectivamente. A retórica, por outro lado, quando persuade, não o faz enquanto detentora de toda persuasão possível, mas persuade suscitando *crenças* em quem quer persuadir, não interessando se as crenças que suscita são verdadeiras ou falsas, interessando apenas que o fim com que se faz a persuasão seja atingido (456b-457c).

Com estes exemplos do Górgias procura-se mostrar que o dialéctico, neste caso Sócrates, é aquele que tem sempre a noção de limite, de medida e, consequentemente, da quantidade, dos assuntos em discussão. Sócrates demonstra ao longo desta discussão do *Górgias* que é o único que tem a noção de que aquilo que foi dito é demasiado *grande* para o que se pretende atingir, necessitando de delimitação exacta, já que pode haver em jogo um variado número de coisas do mesmo género, espécie, ou sub-espécie que é necessário distinguir e não misturar.

Neste sentido, o dialéctico é aquele que tem a noção exacta relativamente à medida e limites das coisas, uma vez que é aquele que consegue perceber se é necessário especificar mais, ou se já se atingiu a medida certa do assunto a definir, isto é, se já se enumerou o número exacto de diferenças específicas necessárias e suficientes para se definir algo.

Mas não é só no processo de especificação que o dialéctico é perito, já que também é perito em descobrir qual a limitação da natureza da coisa no seu sentido genérico.

Em 462c, Sócrates afirma que, afinal, a retórica não é uma arte, não é algo que implica saber, mas é antes uma certa *experiência* (ἐμπειρία) que se adquire pela prática, sendo que Polo acaba por não ter resposta para tal sugestão de Sócrates.

O dialéctico, numa discussão, é aquele que faz a passagem do múltiplo ao uno ou do uno ao múltiplo sempre que a análise do objecto em discussão assim o exigir. Daí que Platão afirme, por exemplo, nas *Leis* (963a-964a) que quando alguém diz que

alguma coisa é quatro, ou seja, quando alguém se fica pela imediatez das espécies, trata-se então de procurar fazer ver a essa pessoa que essas quatro coisas também são uma, ou seja, um género; e quando alguém afirma que algo é apenas um, quando alguém se fica na imediatez do género, trata-se de fazer ver, ao que assim fala, que, pelo contrário, essa coisa que é uma também possui multiplicidade específica em si, ou seja, que é quatro.

A capacidade de compreender que o real é constituído pela unidade e pela multiplicidade é aquilo que permite pensar e falar, como afirma Platão no *Fedro* 266b, uma vez que é a compreensão ordenada das realidade eidéticas que permite discutir organizadamente a realidade.

Este exercício de mostrar a unidade e multiplicidade durante o diálogo é exactamente algo que só o dialéctico sabe fazer.

Sócrates, por uma lado, mostra que a retórica pertence à unidade, ou seja, ao género, da ἐμπειρία, como, por outro lado, procura também mostrar que a persuasão não é algo de exclusivo da retórica, mas, pelo contrário, a retórica situa-se numa *parte* da persuasão, já que esta tem várias espécies que, por serem diferentes, não podem incluir a retórica.

O dialéctico é aquele que consegue executar esta mostragem, porque é aquele que não se fica apenas no domínio da linguagem, mas tem sempre como objecto a ideia, que contém em si toda a determinação possível do real sensível, uma vez que são a própria realidade.

A ideia, como foi visto, tem uma estrutura interna assente na relação género-espécie, que implica sempre um pensamento assente na medida, no limite, na quantidade e na proporcionalidade, sendo que a compreensão destas permite a mostragem da unidade ou da multiplicidade, sempre que a situação dialógica assim o exigir.

Conclusão: O regresso à caverna

Percorreu-se um largo caminho para procurar compreender no que consiste o pensamento dialéctico em Platão.

Começou por estabelecer-se a ideia como o único objecto do saber e foi-se procurando de que modo a ideia poderia ser conhecida.

Nesta procura do conhecimento da ideia, percebeu-se que o conhecimento que busca a ideia tem de começar pelo conhecimento no domínio da matemática, sendo que o conhecimento provindo da matemática acaba por ter como fim autêntico o conhecimento de todas as outras ideias.

A dialéctica começou, então, a mostrar-se como sendo o pensamento ao jeito matemático das ideias não matemáticas.

Tal acontece não só porque as ideias não matemáticas são numeráveis e o número ao ordenar permite o conhecimento, mas também porque as ideias estabelecem relações entre si, podendo, por isso, ser medidas e limitadas umas pelas outras.

Este limitar que as ideias estabelecem umas com as outras, não é um limitar aleatório, mas é um limitar que está sempre ligado à natureza de cada ideia, ou seja, é um limitar essencial.

O limite que existe nas relações eidéticas é, talvez, um dos aspectos mais importantes do pensamento dialéctico. O facto de as ideias se limitarem, por natureza, umas às outras permite o conhecimento do real.

É porque a ideia de homem está limitada pela ideia de animal que faz com que seja possível afirmar verdades acerca do homem e reconhecer falsidades. Tal acontece porque a ideia deve ser pensada a partir da forma de relações mereológicas de todo-parte. Tais relações são a base das relações do tipo género-espécie, sendo que estas são aquilo que o pensamento dialéctico procura conhecer em termos eidéticos.

O género limita a espécie na sua natureza geral e a espécie é o limite concreto possível do género, ou seja, é o modo diferenciado de ser que é possível ao género. Esta relação permite conhecer, pois, conhecer dá-se sempre em relação. O género dá a conhecer a natureza da espécie e esta vai dando a conhecer os limites possíveis do género. Isto não é mais do que a procura de conhecer ordenadamente o uno e o múltiplo.

A capacidade de compreender ordenadamente que a unidade contém diferença e multiplicidade e que a multiplicidade, apesar de diferente, contém uma certa identidade e unidade, compreender estes dois momentos do real transpostos num movimento do

pensamento é pensar dialeticamente a realidade, é pensar a realidade tal como ela é em si mesma, sendo que é este tipo de compreensão do real que distingue o pensamento dialéctico de qualquer outro tipo.

Como afirma Platão no *Filebo*:

οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδωσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἔν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θάπτον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει—οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους (*Filebo* 16e-17a)

"Os deuses, como disse, deram-nos este [modo dialéctico] de investigar, aprender e ensinar[mo-nos] uns aos outros. Agora, os homens sábios sentem necessidade de fazer, de um modo aleatório, o uno e o múltiplo muito devagar ou muito rápido, colocando o infinito a seguir ao uno, ignorando o que está no meio, isto é o que faz a distinção entre os raciocínios dialécticos e os erísticos ou outros modos [de raciocinar]."

Para os que não compreendem a diferença entre uno e múltiplo há sempre a tentação de identificar os dois, fazendo com um dos termos da multiplicidade seja idêntico à unidade ou fazendo com que a unidade dilua em si toda a multiplicidade, acabando com as diferenças essências do real.

Mas aquele que adequadamente recebe a designação de dialéctico é o que compreende a exacta diferença entre uno e múltiplo. Nunca afirmará que o real é apenas um dos dois, pois, ambos são necessários para a compreensão do real, uma vez que o real não é mais que uma composição do mesmo no outro e do outro no mesmo, sem que haja a completa identificação entre o mesmo e o outro, sem que haja uma completa identificação entre o uno e o múltiplo, pois, nem um nem outro esgotam o real, uma vez que este é sempre composto pelos dois.

Mas o dialéctico não pode ficar até ao fim da sua vida a contemplar o mundo eidético; e deve regressar ao seu verdadeiro local que é a vida sensível, porque o dialéctico, para além de ser humano, estando inserido numa comunidade, deve contribuir com o seu conhecimento para o bem da comunidade, tal como cada uma das outras actividades humanas.

Mas como pode o dialéctico prestar algum tipo de serviço no mundo sensível se o seu conhecimento se rege todo pelo inteligível?

O conhecimento provindo da dialéctica é algo que continua a valer, mesmo que o dialéctico se encontre apenas a lidar com o sensível, já que o conhecimento adquirido através da dialéctica acaba por ser importante na formação da opinião correcta e a opinião correcta, no ponto de vista da prática (que o sensível exige), não difere em nada do conhecimento no mundo sensível.

A base da dialéctica platónica, para além de se dar ao nível da compreensão da relação eidética género-espécie, é, fundamentalmente, a compreensão do uno e do múltiplo inteligível e a relação destes dois com o sensível. Apesar de haver uma ideia única que dá o ser aos entes sensíveis, essa ideia em si mesma não é uma identidade abstracta, já que contém diferença dentro dela, contém uma multiplicidade eidética que deve ser conhecida. É o conhecimento dessa multiplicidade eidética que permite uma compreensão mais concreta do real" sensível; tal como é dito no *Fédon* (105b). Quando as relações género-espécie se encontram estabelecidas, a ignorância que impunha a compreensão tautológica do real encontra-se ultrapassada, sendo possível dizer que um determinado ente sensível é como é devido à sua participação não da ideia enquanto género, mas numa das suas espécies, sendo esse momento tido por Platão como já não sendo ignorante.

No *Sofista* 263a, o Estrangeiro dá o exemplo de um enunciado falso: "Teeteto voa". Este enunciado é acerca do sensível porque é um enunciado que afirma algo acerca de Teeteto.

Como pode o conhecimento adquirido através da dialéctica ajudar a qualificar este enunciado?

Tendo o dialéctico compreendido anteriormente o complexo eidético genérico que é a ideia animal, na sua parte que diz respeito ao homem, percebe que o encadeamento organizacional do homem no interior da ideia animal (conhecido através da divisão dicotómica) rejeita qualquer tipo de atribuição alada, já que é algo que não convém à natureza do homem.

Assim, sendo Teeteto um homem por participar da ideia de homem, então, enquanto for homem nunca poderá voar pro natureza, pois, a ideia de homem não tem qualquer tipo de determinação eidética que diga respeito a movimentos alados, logo, também Teeteto não terá essa possibilidade.

A recordação do conhecimento do mundo eidético permite formular uma opinião correcta relativamente à verdade ou falsidade da frase "Teeteto voa", pois, permite perceber que Teeteto não pode voar por se conhecer o que convém à natureza de

homem, por se conhecer a ideia de homem, tornando possível concluir com uma opinião correcta que a frase "Teeteto voa" é falsa.

É certo que o dialéctico não trará um grande contributo à sua comunidade só porque consegue provar que Teeteto não voa. Mas do mesmo modo que consegue fundamentar essa opinião acerca de Teeteto, também poderá pensar uma outra opinião acerca de qualquer outro assunto. Nessa medida, o dialéctico acaba por desempenhar um papel fundamental na sua comunidade que, numa primeira instância, é o papel de ensinar.

O dialéctico poderá sempre examinar as opiniões a partir das quais as vidas das pessoas estão assentes, não havendo nada que não possa ser examinado ou pensado, pois, não há nada no sensível que não participe da ideia e, por isso, que não esteja condicionado pela estrutura eidética da qual participa.

Noutro plano, como o dialéctico consegue examinar qualquer tema, então, ao saber examinar assuntos acerca da justiça e do bem, acaba por ser o mais apto a executar o papel de governador da comunidade, sendo este o papel que o dialéctico deve verdadeiramente realizar, segundo Platão.

Neste momento compreende-se que Platão apesar de abandonar o sensível como fonte do saber, nunca o abandonou verdadeiramente, porque, como foi dito anteriormente, as ideias são a verdade dos entes sensíveis. O direccionamento do pensar para o inteligível é um direccionamento necessário para alcançar a verdade, já que é um pensamento que procura pensar a partir da essência. Mas estas, no fim de explicitadas no seu relacionamento eidético, acabam sempre por transpôr algo da sua verdade para o sensível, podendo, por isso, servir de medida das coisas sensíveis, uma vez que as implicações dos encadeamentos eidéticos não desaparecem totalmente na participação sensível.

O sistema do ser e do saber concebido pelo Platão não é um sistema parcial onde só uma parte do real é pensada, mas é antes um sistema do todo, onde nada é deixado por pensar. Mesmo quando a opinião é prepassada pela contingência sensível, há sempre algo de essencial que se pode apreender na sua dimensão inteligível e que permite o acesso à verdade, e com isto é possível encontrar uma verdadeira orientação no mundo.

Bibliografia

Fontes:

Texto grego:

PLATO, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903.

ARISTOTLE, *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.

Traduções portuguesas:

PLATÃO, *A República*, trad: Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO, *Górgias*, trad: Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 1997.

PLATÃO, *O Banquete*, trad: Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Lisboa, Edições 70, 2006.

PLATÃO, *O Sofista*, trad: Henrique Maia Jr. e José Trindade Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO, *O Político*, trad: Carmen Isabel Leal Soares, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

PLATÃO, *Fédon*, trad: Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, Minerva Coimbra, 2001.

PLATÃO, *Parménides*, trad: Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO, *Fedro*, trad: José Ribeiro Faria, Lisboa, Edições 70, 2009.

PLATÃO, *Timeu*, trad: Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2004.

PLATÃO, *Teeteto*, trad: Adriana Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATÃO, *Ménon*, trad: Ernesto Rodrigues Gomes, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

PLATÃO, *Laques*, trad: Francisco Oliveira, Lisboa, Edições 70, 2007.

PLATÃO, *Cartas*, trad: Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo, Lisboa, Editorial Estampa, 2002.

PLATÃO, *Protágoras*, trad: Ana da Piedade Elias Pinheiro, Lisboa, Relógio D' Água Editores, 1999.

PLATÃO, *Eutifron, Apologia, Críton*, trad: José Trindade Santos, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

Traduções inglesas:

PLATO, *Cratylus*, trad: H. N. Fowler, Cambridge, London, Harvard University Press, 1992.

PLATO, *Parmenides*, trad: H. N. Fowler, Cambridge, London, Harvard University Press, 1992.

PLATO, *Timaeus*, trad: R. G. Bury, London, Harvard University Press, 1966.

PLATO, *Epistles*, trad: R. G. Bury, London, Harvard University Press, 1966.

PLATO, *Politicus*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1962.

PLATO, *Philebus*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1962.

PLATO, *Laches*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1990.

PLATO, *Protagoras*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1990.

PLATO, *Meno*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1990.

PLATO, *Symposium*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1967.

PLATO, *Gorgias*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1967.

PLATO, *Euthyphro*, trad: H. N. Fowler, London, Harvard University Press, 1971.

PLATO, *Phaedo*, trad: H. N. Fowler, London, Harvard University Press, 1971.

PLATO, *Phaedrus*, trad: H. N. Fowler, London, Harvard University Press, 1971.

PLATO, *Republic I, II*, trad: Paul Shorey, London, Harvard University Press, 1971.

PLATO, *Theatetus*, trad: H. N. Fowler, London, Harvard University Press, 1977.

PLATO, *Sophist*, trad: H. N. Fowler, London, Harvard University Press, 1977.

PLATO, *Laws I, II*, trad: R. G. Bury, London, Harvard University Press, 1968.

PLATO, *Epinomis*, trad: W. R. M. Lamb, London, Harvard University Press, 1964.

Bibliografia Secundária:

ALLEN, R. E., *Plato's Parmenides*, New Haven, Yale University Press, 1997.

ALLEN, R. E., "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 2 (Apr., 1960), pp. 147-164.

BARATA-MOURA, J., *Episteme. Perspectivas gregas sobre o saber. Heraclito - Platão - Aristóteles*, Lisboa, Ed. do autor, 1979.

BARKER, A., "Plato's *Philebus*: The Numbering of a Unity", *Apeiron* 19, 1996, pp. 143-164.

- BENSON, H. (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing Ltd, 2009.
- CHERNISS, H., *The Riddle of the Early Academy*, New York, Russell & Russell, 1962.
- CLARKE, P., "The interweaving of the forms with one another: *Sophist* 259e", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XII, 1994, pp. 35-62.
- CORNFORD, F. M., *Estudos de Filosofia Antiga*, trad: Maria Angelina Ródo, Coimbra, Atlântida Editora.
- CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Butler & Tenner Ltd., 1935.
- CORNFORD, F. M., *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (I.)*, *Mind*, New Series, Vol. 41, No. 161 (Jan., 1932), pp. 37-52.
- CORNFORD, F. M., *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (II.)*, *Mind*, New Series, Vol. 41, No. 162 (Apr., 1932), pp. 173-190.
- CORINNE, P. S., "εἰκασία and πίστις in Plato's cave allegory", *Classical Quarterly*, London, 71 (1977), pp. 127-138.
- DIXSAUT, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- DIXSAUT, M., *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- FERRARI, G.R.F., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- FINE, G., *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- FINK, J. L. (ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- GOLDSCHMIDT, V., *Questions Platoniciennes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- GOSLING, J. C. B., *Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- GULLEY, N., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Butler & Tanner Ltd., 1962.
- HARE, R. M., *O pensamento de Platão*, trad: Carlos Diniz, Lisboa, Editorial Presença, 1998.
- HARTE, V., *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- HEGEL, G. W. F., *Leçons sur Platon*, trad: Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976.

- KAHN, C. H., *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- LLOYD, A. C., "Plato's description of division", *The Classical Quarterly*, Vol. 2, n° 1/2, 1952, pp. 105-112.
- LUTOSLAWSKI, W., *The origin and growth of Plato's logic*, London, Longmans Green and Co., 1897.
- MESQUITA, A. P., *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- MORAVCSKI, J., *Plato and Platonism*, Oxford, Blackwell, 2000.
- RAVEN, J. E., *Plato's Thought in the making*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- ROBIN, L., *Platão*, trad: Adolfo Casais Monteiro, Lisboa, Editorial Inquérito.
- ROBIN, L., *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- ROSEN, S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, South Bend, St. Augustine's Press, 1999.
- ROSS, D., *Plato's Theory of ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- SAYRE, K. M., *Megaphysics and Method on Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- SAYRE, K. M., *Plato's Late Ontology. A riddle resolved.*, Princeton, Parmenides Publishing, 2005.
- SCOTT, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method?*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002.
- STENZEL, J., *Plato's method of dialectic*, trad: D. J. Allan, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- TAYLOR, A. E., *Plato. The man and his work*, London, Methuen & Co. Ltd., 1955.
- TREVASKI, J. R., "Division and its relation to dialectic and ontology in Plato", *Phronesis*, Vol. 12, N° 2, 1967, pp. 118-129.
- TRINDADE SANTOS, J., *O Paradigma Identitativo na concepção platónica de saber*, Lisboa, Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, texto policopiado, 1989.
- TRINDADE SANTOS, J., *Platão. A construção do Conhecimento*, Lisboa, Gradiva, 2012.

TRINDADE SANTOS, J., (coord.), *Do Saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

VLASTOS, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WINDELBAND, W. *Panorama do Pensamento Filosófico. Vol. II*, trad: V. de Magalhães Vilhena, Lisboa, Edições Cosmos, 1958.